REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

SIXIÈME ANNÉE

XI

JUILLET A DÉCEMBRE 1907

PARIS
Marcel RIVIÈRE, Éditeur
30, RUE JACOB, 30

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2
R23
année 7
juil.-déc.

NOTE SUR LA VALEUR PRAGMATIQUE DU PRAGMATISME

Le pragmatisme, ainsi que son dérivé l'humanisme, a les faveurs de la mode ; il compte d'illustres parrains et des apôtres remuants. A voir l'engouement dont il est l'objet, on pourrait croire que notre époque a vu naître un nouveau système de philosophie, un de ces systèmes originaux et profonds qui font date, et qui bouleversent de fond en comble la table de nos valeurs. Devons-nous emboîter docilement le pas derrière ses promoteurs et abandonner, au profit du pragmatisme, notre tradition séculaire de spéculation *désintéressée?* Car il ne s'agit de rien moins que de cela. La recherche des sources véritables de cette philosophie et des raisons profondes qui expliquent son succès actuel nous permettra de répondre à cette simple question : nous le ferons sans réticence et sans ambiguïté.

I

Historiquement, le pragmatisme est l'aboutissement naturel de la philosophie anglaise : depuis l'époque de la Renaissance, la philosophie anglaise tend avec un merveilleux ensemble vers cette forme supérieure de l'utilitarisme, qui illumine et consacre tous ses efforts. L'instinct pratique de la race tout entière vit et s'épanouit dans cette philosophie conquérante, et je ne connais pas pour ma part d'évolution comparable pour l'unité, la continuité et le progrès à cette chaîne des penseurs anglais qui va de Locke à W. James. On a l'impression d'assister à une évolution organique dont les manifestations ultimes expliquent les ébauches initiales et les types successifs : ainsi les formes achevées de la vie aident à épeler ses bégaiements. Donc, au

point de vue historique, nul doute n'est possible : le pragmatisme est fils de l'esprit anglais. Il a été formulé en premier lieu par le mathématicien américain Charles-S. Peirce, vers le commencement du dernier quart du XIXe siècle ; mais Peirce fut seulement l'accoucheur qui délivra le cerveau anglais d'une longue gestation. W. James l'avoue ingénuement : « Je suis heureux de dire que ce sont des philosophes de langue anglaise qui ont introduit les premiers l'habitude de chercher la signification des systèmes dans leurs différences pratiques. M. Peirce n'a fait qu'exprimer en une maxime explicite ce qu'ils faisaient tous d'instinct, grâce à leur sens de la réalité. Pour juger une conception, la vraie méthode anglaise est de se demander : « Que signifie-t-elle pour nous ? Quels sont les faits qui en « dérivent ? Quelle est la *valeur en espèces* de cette connaissance, « exprimée dans les termes d'une expérience particulière ? Quelle différence résultera pour le monde de sa vérité ou de sa fausseté ? » C'est ainsi que Locke traite la question de l'identité personnelle... C'est encore ainsi que Berkeley expose sa théorie de la matière... C'est également de ce point de vue que Hume envisage l'idée de cause... Stewart et Brown, James Mill, John Mill et Bain se sont plus ou moins conformés à cette méthode, et Shadworth Hodgson s'en est servi presque aussi explicitement que M. Peirce (1). » C'est parce que W. James portait en lui le principe de la philosophie de l'action qu'il le reconnut comme sien quand il l'entendit exposer pour la première fois à Cambridge : c'est pour cela que Peirce devint, comme il le dit, son « guide » et sa « boussole » ; il avait enfin trouvé la formule qui inspirait à son insu ses recherches et qui conférait de l'unité à ses travaux. Ouvrez la bibliothèque des philosophes anglais à l'aide de cette clef, et vous verrez bien des difficultés s'évanouir (2).

(1) W. James : *Discours sur les Conceptions philosophiques et leurs résultats pratiques*. Trad. G. Bertier (*Rev. de Philosophie*, mai 1906, p. 482-483.)

(2) Toute l'histoire de la philosophie anglaise est à refaire de ce point de vue. L'école des savants anglais, et spécialement celle des physiciens, fort distincte des écoles du continent, présente de multiples analogies avec l'école des philosophes. Il faut lire les merveilleux chapitres que M. Duhem consacre à l'École anglaise dans sa *Théorie physique* : le savant anglais a besoin des modèles mécaniques, à la différence du savant français qui construit des architectures logiques.

En dehors de cette filiation authentique et reconnue, le pragmatisme a deux racines inavouées et se rattache à deux courants d'idées dont l'origine est lointaine : le courant sceptique et le courant mystique. Le premier semble avoir préparé dès l'antiquité grecque la venue de la philosophie anglaise moderne, puisque les sceptiques sont étroitement apparentés aux empiriques (1) ; le second, d'origine religieuse, paraît à première vue fort éloigné du tempérament anglais, amoureux du positif et du concret : en réalité, il manifeste dans un autre « ordre » (comme dirait Pascal) les mêmes tendances et aboutit aux mêmes conclusions que le scepticisme vis-à-vis de la science et de la philosophie. Le sceptique professe à l'endroit de la spéculation le plus souverain mépris, il s'amuse du tintamarre des cervelles philosophiques et ne se fie qu'aux apparences sensibles pour régler sa conduite. Qu'importe que le monde soit infini ou limité, qu'il soit éternel ou qu'il ait eu un commencement dans le temps, que la matière soit composée d'atomes ou divisible à l'infini, que la terre tourne ou qu'elle soit immobile ! Ce sont là questions sans portée pratique, sans intérêt humain, et par conséquent dénuées de sens ; ce sont questions qu'on peut trancher par l'affirmative ou la négative avec une égale sécurité, questions en somme subtiles et insolubles qu'il faut abandonner aux oisifs. A quoi d'ailleurs nous servirait leur solution ? La vie que nous sommes obligés de vivre a ses nécessités pressantes auxquelles il faut obéir : dans ce but, nous n'avons qu'à consulter nos impressions sensibles et à nous guider sur les apparences et les probabilités. Ce qui est réel pour moi est vrai, mes sensations sont la mesure des choses extérieures, et mes sentiments la mesure des choses intérieures, l'homme individuel est la mesure des choses (2). Pratiquement, j'ai foi dans les constatations immédiates de mes

(1) Sextus Empiricus est l'ancêtre de Stuart Mill. Il n'est pas jusqu'aux Écossais, bien que ce rapprochement ait l'air paradoxal, qui ne raisonnent parfois comme les sceptiques : le bon Reid s'accroche désespérément à la réalité familière et dénonce dans les doctrines leurs conséquences pernicieuses. La philosophie du sens commun est avant tout une philosophie pratique qui se donne pour tâche de justifier les croyances naturelles de l'humanité. M. Bergson descend, dit-on, d'une famille écossaise.

(2) L'humanisme reprend cette formule de Protagoras.

sens, et cela me suffit pour diriger ma vie, la seule chose qui importe au fond. Le soleil me réchauffe : pourquoi ? Je n'en sais rien, j'expérimente seulement que lorsque j'ai froid, je me trouve mieux si j'expose mon corps à ses rayons. Quelle est la dimension de cet astre ? Il m'apparaît gros comme un fromage ; d'aucuns prétendent qu'il est plus gros, qu'il est même très gros : mais qu'en savent-ils, et à quoi bon le savoir ? Cette connaissance ne changerait rien à ses effets sur moi, il est trop loin pour que sa masse m'inquiète, il n'obstruera jamais ma route. Ainsi raisonne le sceptique, dédaignant tous les problèmes qui n'influent pas sur la conduite de sa vie et accordant sa créance aux apparences qu'il perçoit dans la mesure où elles répondent aux besoins de l'action (1).

A leur tour, les moralistes qui ont surtout égard à la valeur des actes de l'homme, raisonneront souvent comme les sceptiques. Ils jetteront l'anathème aux sciences qui ne rendent pas l'homme meilleur ; ils railleront les métaphysiciens qui passent leur temps à couper des cheveux en quatre et les chercheurs de la quadrature du cercle ou du mouvement perpétuel ; ils étendront même leur dédain aux écrivains et aux artistes qui poursuivent un idéal désintéressé, et répéteront ce cri d'un spectateur à la sortie d'une représentation triomphale du *Cid :* « Est-ce que cela fera baisser le prix du pain ? » La religion, préoccupée avant tout du salut des hommes, viendra ensuite renchérir sur les proscriptions des moralistes. Aux yeux du croyant convaincu, une seule chose importe, son salut personnel : tout ce qui n'y mène pas est vain et inutile, et par conséquent nuisible, puisqu'il détourne de l'unique nécessaire. Le monde n'est que fumée au prix de la vie éternelle qui nous est réservée ; en dehors de la pratique de la religion, toute l'agitation des hommes est stérile. Arrière donc les esprits curieux et hardis, les chercheurs obstinés de la vérité : la

1 Forcément l'image que nous présentons du scepticisme est très schématique ; il en sera de même pour le mysticisme : mais nous pourrions apporter des textes et des preuves. D'ailleurs, nous ne condamnons pas entièrement le scepticisme : il renferme sa part de vérité, notamment une théorie exacte de la représentation. Notre perception des choses est relative à notre activité réelle ou virtuelle : M. Bergson a très solidement établi cette thèse d'origine sceptique ou probabilité.

vérité est dans la théologie et dans l'amour efficace de Dieu. La science n'est que « vanité et affliction d'esprit », dit le sage de l'Ancien Testament ; la science est orgueilleuse et vaine, répète l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ ;* tout ce qui ne rapproche pas de Dieu en éloigne. Le mystique, appuyé sur sa foi, condamne donc la spéculation libre et désintéressée ; au critérium de l'utilité terrestre il substitue le critérium de l'utilité ultraterrestre ou surnaturelle. Il accueille les découvertes avec un sourire détaché et semble dire : à quoi cela sert-il pour le salut? Les esprits les plus indépendants, une fois que le mysticisme a envahi leur âme, s'éloignent de la science pure comme d'une chose futile et sans prix. Relisons Pascal proclamant la vanité de la géométrie et même de la psychologie : « N'est-ce pas que ce n'est pas encore là la science que l'homme doit avoir et qu'il lui est meilleur de l'ignorer pour être heureux ? » — « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction ; mais la science des mœurs nous consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures (1) » ; voyons Malebranche railler les astronomes toujours suspendus à leurs lunettes et les chimistes attachés à leurs cornues ; écoutons les théologiens plaindre les pauvres philosophes qui s'acharnent à remplir le tonneau des Danaïdes ! Dès que le souci du salut personnel a pénétré dans une âme inquiète et intrépide, il efface toutes les autres préoccupations, il absorbe toutes les énergies, il courbe toutes les pensées sous le joug d'un utilitarisme aussi exclusif que celui des sceptiques (2).

Voilà les deux courants, antiscientifiques et antiphilosophi-

(1) *Pensées*, éd. Havet, VI, 23 et 41.

(2) Qu'on ne se méprenne pas sur la portée de notre analyse. Loin de nous la pensée de dénigrer la religion chrétienne à laquelle nous faisons profession d'appartenir. Nous tâchons seulement de dépeindre avec exactitude un état d'âme qui n'est pas propre aux chrétiens, qui n'est pas essentiel au christianisme et qui n'est pas heureusement celui de la majorité des chrétiens actuels.

Toutes les formes du mysticisme mènent au mépris de la science et de la philosophie. Ainsi, après son accès de mysticisme amoureux, A. Comte prétend assigner aux travaux des savants des bornes ridicules ; il biffe de l'astronomie le chapitre des étoiles, parce qu'elles n'ont pas d'influence sur la vie de l'homme et des sociétés humaines, parce que Sirius est sans rapport avec notre planète. A. Comte ne pouvait prévoir la spectroscopie et ses révélations chimiques. Le positivisme n'est d'ailleurs pas sans analogies avec l'utilitarisme anglais.

ques au premier chef, dont le pragmatisme procède en dehors de sa filiation historique. Il recueille la succession de la paresse sceptique et de l'indifférence mystique. D'abord le pragmatisme est cousin du pyrrhonisme ; mais c'est un pyrrhonisme plus âgé, un pyrrhonisme qui a assisté au merveilleux progrès des sciences, qui a vu les succès de la technique et de l'industrie et qui en a reçu un éblouissement, c'est le scepticisme de l'homme d'affaires, du *businessman* moderne. Il est apparenté également au mysticisme, bien qu'il fasse profession parfois de combattre la religion chrétienne ; c'est un mysticisme à rebours qui a les mêmes exigences. D'un mot, il est agnostique : non seulement il s'interdit certains problèmes qu'il juge insolubles pour l'intelligence humaine, mais il croit que le besoin de connaître est artificiel et illusoire en nous, que la raison est essentiellement orientée vers l'action et incapable de pénétrer le réel. Une question lui paraît dénuée de sens quand elle ne comporte pas de conséquences pratiques et de vérification humaine.

Comment expliquer l'étonnant et rapide succès de cette doctrine ? D'abord par sa simplicité : elle est pour ainsi dire à la portée du premier venu, elle n'exige plus de connaissances abstruses et de formation spéciale, son usage est d'un maniement presque enfantin, elle permet à n'importe qui d'être philosophe. Ensuite elle généralise un procédé que chacun applique spontanément à chaque instant de sa vie ; elle érige en absolu une méthode banale : on juge communément l'arbre à ses fruits, l'homme à ses œuvres, l'idée à son succès, toute chose d'après sa réussite ; on a une tendance sans cesse grandissante, dans notre ploutocratie, à ramener toutes les questions à la question d'argent, à évaluer les résultats en espèces sonnantes et en crédit (1). Enfin le pragmatisme vient à son heure réagir contre l'intellectualisme à outrance qui a desséché la génération précédente. Les hommes sont las de l'abstraction, ils ont soif d'agir et de vivre d'une vie intense. Le spectacle d'une nation jeune comme l'Amérique surexcite leurs énergies

(1) C'est à peu près l'état d'esprit que représente Aristophane dans ses *Nuées* où il se fait l'interprète de la riche démocratie athénienne contre les utopies et les billevesées d'un Socrate.

et les lance à la conquête du confort matériel et de la puissance économique.

Le pragmatisme répondait trop bien aux instincts profonds de la race anglo-saxonne pour qu'il ne fût pas accueilli avec enthousiasme dans les pays d'outre-Manche et d'outre-mer. Il suffit par exemple d'avoir lu la *Démocratie en Amérique* de M. de Tocqueville pour reconnaître dans cette philosophie le fruit autochtone de la civilisation américaine. On comprend donc que ses adeptes soient légion dans les contrées anglo-saxonnes et que les colonnes des Revues de langue anglaise soient remplies d'articles sur le pragmatisme. Ce qu'on comprend moins dès l'abord, c'est qu'un pays de tradition latine comme l'Italie se soit mis à la remorque de l'Amérique. Il y a actuellement au-delà des Alpes une école de jeunes, de très jeunes hommes, philosophes très vivants, voire très agités, qui disent cavalièrement leur fait aux vieux philosophes de l'ancien monde. Leur chef est M. G. Papini, qui se multiplie dans les Congrès et leur organe attitré le sémillant *Leonardo* (1). Le groupe florentin ne représente pas tout le mouvement philosophique italien, mais il en constitue le centre le plus actif, l'avant-garde de l'avenir. Je crois, pour ma part, qu'il faut voir dans cette ardeur juvénile et dans cet apostolat pragmatiste le signe d'une rénovation italienne, rénovation qui se manifeste dans tous les domaines et en première ligne dans le domaine économique. Les jeunes gens épris de philosophie rompent bruyamment avec les errements du passé et adoptent avec enthousiasme la dernière forme de la philosophie, la philosophie à la mode qui flatte leur désir secret d'activité conquérante et de vie débordante. Il n'est pas jusqu'à la France (2) qui n'ait son parti ou plus exactement sa poussée pragmatiste. A vrai dire, il n'est pas facile de la caractériser en peu de mots : le pragmatisme français est, comme le socialisme français, un mouve-

(1) Sur ce mouvement, voir l'article de W. James dans *The Journal of philosophy* du 21 juin 1906, et l'article de G. Vailati dans la *Revue du Mois* du 10 février 1907, intitulé : « De quelques caractères du mouvement philosophique contemporain en Italie. » M. Vailati fait d'ailleurs quelques réserves sur ce mouvement.

(2) Il serait curieux de savoir si le pragmatisme a « pris » en Allemagne : c'est peu probable, mais nous manquons de données sur ce point.

ment très complexe et assez confus qui n'offre pas la discipline et la belle tenue des groupements étrangers. La crise pragmatiste que nous traversons est d'ailleurs originale et indépendante des courants extérieurs. Elle s'est manifestée par réaction contre l'intellectualisme aigu et l'idéologie débridée de la génération qui eut pour modèles Renan et Taine. On la voit poindre dans les écrits de Ch. Renouvier qui souligne le rôle de la volonté dans la croyance. La psychologie de H. Taine engendre par contre-coup la métaphysique de H. Bergson (1), et le scientisme grossier de M. Berthelot appelle la critique scientifique de H. Poincaré. A côté du courant psychologique et scientifique surgit le courant apologétique avec M. Blondel qui fonde une philosophie de l'action dont l'inspiration est bien différente de celle du pragmatisme anglais, mais qui répond aux mêmes desiderata. Puis viennent les disciples avec les exagérations et les déformations qui leur sont coutumières : mais, quand M. Le Roy, tirant les conséquences extrêmes des prémisses posées par H. Poincaré, vient déclarer que la science est un instrument commode et une règle d'action, M. Poincaré n'hésite pas à protester et revendique hautement les droits de la science désintéressée, de la science pour la science (2). Ainsi le pragmatisme français trouve ses critiques et ses modérateurs parmi ceux même qui ont contribué à le lancer : tant notre race est ennemie du paradoxe et du mercantilisme, tant elle aime la mesure et la justesse, tant elle a dans les moelles l'amour du savoir pour le savoir! La vie d'un savant comme M. Le Roy dément à elle seule son pragmatisme théorique.

II

Les sources du pragmatisme nous paraissent à bon droit suspectes, et son orgueilleuse assurance effarouche l'élégance

(1) A lire Bergson après avoir lu James, on s'aperçoit qu'il y a de profondes affinités entre ces deux esprits ; affinités naturelles sans doute, mais aussi Bergson doit probablement beaucoup au psychologue américain.

(2) Voir la dernière partie de la *Valeur de la Science* de H. Poincaré, et son éloquente conclusion, p. 274-276.

native de notre race et notre sens affiné de l'histoire. Il peut séduire une race entreprenante qui ne date que d'hier, et qui transpose son impérialisme jusque dans la poésie et la philosophie : mais nous sommes peu disposés à renier notre héritage séculaire de rationalisme, de clarté et de méthode. Cependant nos sympathies ou nos antipathies naturelles sont peut-être des préjugés qu'il serait peu philosophique de suivre aveuglément : il faut les discuter et examiner si vraiment le pragmatisme mérite le sort qui lui est fait. Quelle est sa valeur intrinsèque et même sa valeur pragmatique, seule capable de toucher les pragmatistes ?

Sur le terrain proprement philosophique, le pragmatisme peut en imposer et nous faire illusion : transportons-le d'abord sur le terrain scientifique ; et puisqu'il s'agit de connaissance, commençons par la plus précise. La science, nous dit-on, n'a de valeur que par ses conséquences pratiques : le savant cherche à connaître pour prévoir afin de pouvoir. A ce compte, le pragmatisme est merveilleusement justifié par les applications industrielles de la science ; oui, cela est vrai en gros, et pour qui n'examine pas les choses de près. Mais voyons dans le détail comment la science s'est faite et d'où lui vient son audace. Tout ce que je sais d'histoire des sciences (1) me prouve que la science est le fruit de chercheurs désintéressés,

(1) Si mon témoignage est par trop chétif, on ne récusera pas la haute compétence de P. Tannery. Toutes les études historiques avaient abouti chez lui à cette conviction que la science ne progresse que par la recherche désintéressée et qu'elle tombe en décadence dès qu'elle s'asservit aux nécessités pratiques. Il déplorait l'abandon des mathématiques pures et des recherches les plus élevées et les plus abstruses : « On ne peut vouloir se borner, écrit-il dans l'Introduction de la *Géométrie grecque* (p. 9), aux parties nécessaires pour les applications, sans arriver peu à peu à négliger de plus en plus la théorie et à n'en conserver finalement que des débris tout à fait insuffisants », et il indiquait l'exemple des Mathématiques anciennes offrant le spectacle d'une décadence profonde après un brillant apogée. — M. P. Duhem, dont l'autorité n'est pas moindre en ce qui concerne l'histoire de la physique, signale ici les mêmes errements : « Les sciences physiques, dit-il, sont en proie à l'empirisme le plus grossier, à l'utilitarisme le plus brutal : ces bas instincts de la pensée rejettent violemment les grands systèmes logiques, les harmonieuses doctrines mathématiques, grâce auxquels la Mécanique et la Physique pouvaient se parer du beau nom de sciences *rationnelles* : des faits, des inductions rapides, des formules grossièrement approchées, mais faciles à calculer, voilà ce que réclament des physiciens et des ingénieurs parcimonieusement économes de leur temps et de leur peine, fiévreusement pressés de battre monnaie avec leurs connaissances. » *Revue de Philosophie*, février 1905, p. 222.)

de curieux épris de savoir, sans arrière-pensée d'utilité. La science est née en Grèce le jour où les esprits se sont élevés au-dessus des traditions empiriques et utilitaires des peuples de l'Orient; elle a subi une longue éclipse à partir du moment où les Grecs ont abandonné l'idéal de Platon et d'Aristote, qui était la contemplation de l'idée pour elle-même, pour sa beauté divine ; et elle a retrouvé son élan quand la flamme assoupie de la vérité a brillé de nouveau à travers les œuvres grecques ressuscitées (1). Fait inexplicable dans l'hypothèse pragmatiste : ce sont les savants les plus désintéressés qui ont préparé les applications les plus étonnantes de l'industrie. L'histoire de l'astronomie commande le développement de la mécanique, et la machine à vapeur n'a été rendue possible que grâce aux rêveries des théoriciens ; ce ne sont pas les purs médecins qui ont renouvelé leur art, ni les agriculteurs qui ont trouvé les engrais chimiques et les méthodes productives, ni les chimistes attachés aux usines qui ont bouleversé l'industrie des produits chimiques : le laboratoire a fondé l'usine. Ici les faits à invoquer seraient innombrables, et les témoignages des grands savants abondent. Chacun a présentes à la mémoire les nobles déclarations d'un Pasteur et d'un Cl. Bernard (2). Citons seulement les paroles de Cuvier que Pasteur répète avec conviction : « Les grandes innovations pratiques ne sont que des applications faciles de vérités d'un ordre supérieur, de vérités qui n'ont point été cherchées à cette intention, que leurs auteurs n'ont poursuivies que pour elles-mêmes et uniquement entraînés par leur ardeur de savoir. Ceux qui les mettent en pratique n'en auraient point découvert les germes; ceux, au contraire, qui ont trouvé ces germes n'auraient pu se livrer aux soins nécessaires pour en tirer parti. Absorbés dans la haute région où leur contemplation les transporte, à peine s'aperçoivent-ils de ce mouvement, de ces créations nées de quelques-unes de leurs paroles. Ces ateliers qui s'élèvent, ces colonies qui se peuplent, ces vaisseaux qui fendent les mers, cette

(1) Cf. mon article sur la *Science grecque et la Renaissance* dans la *Revue scientifique* du 29 décembre 1906.

(2) V. de Pasteur : *Quelques réflexions sur la science en France*, et de Cl. Bernard, la conclusion de l'*Introduction à la Médecine expérimentale*.

abondance, ce luxe, ce bruit, tout cela vient d'eux, et tout cela leur reste étranger. Le jour qu'une doctrine est devenue pratique, ils l'abandonnent au vulgaire, elle ne les regarde plus. » Déjà Condorcet faisait la remarque, reprise par A. Comte, que les spéculations des Grecs sur les Coniques avaient préparé plusieurs siècles à l'avance les progrès de la navigation moderne. Dans le discours prononcé à la rentrée de l'Université de Nancy en 1898 par M. Cuénot, le savant professeur faisait ressortir le rôle incomparable de la biologie pure, n'ayant d'autre objectif que la recherche de la vérité et dont les applications sont des émanations naturelles et forcées. Il racontait l'histoire de la lutte contre la trichinose qui a son point de départ dans l'observation fortuite d'un naturaliste anglais, Owen, examinant au microscope en 1835 les muscles d'un homme garnis de trichines spirales : les zoologistes continuent à étudier *pour lui-même* ce parasite qu'on croyait inoffensif, jusqu'au jour où l'on reconnaît dans la trichinose un danger qui menace la vie des individus.

Tous les rêveurs de la science, les amants des chimères et des utopies n'ont pas été inutiles à son avancement : en cherchant la quadrature du cercle ou le mouvement perpétuel, ils ont rencontré des vérités importantes susceptibles d'influer sur la vie des nations. Il n'est pas de spéculation plus vaine en apparence que la théorie des nombres, cependant elle a contribué dans une large mesure aux progrès de l'analyse dont dépendent à leur tour les progrès de l'astronomie et de la physique ; elle trouve même ses applications dans des industries qui semblent n'avoir aucun point commun avec elle, comme celle des tissages. Ce serait être ignorant de l'histoire des mathématiques que de prétendre que la constitution des géométries non-euclidiennes n'a pas servi la science. Et cependant cette recherche semble vouée *a priori* à la stérilité, puisqu'elle ne répond à rien dans notre expérience, puisque nous ne vivons pas dans un espace à plus ou à moins de trois dimensions.

Le savant ressemble au dragueur qui jette la sonde au hasard, sans savoir s'il ramènera quelque chose d'intéressant, sûr que ses efforts seront un jour récompensés; il ressemble

aussi au semeur qui lance le grain au vent et qui ignore quand ce grain germera ; mais il a la conviction qu'il prépare les moissons futures. Ce savant aime la vérité de toute son âme et la vérité pour elle-même, pour la joie que sa possession procure, non pour les honneurs, la gloire et les richesses qu'elle peut lui mériter. Son zèle est alimenté par sa passion du vrai, passion pure et sans mélange d'intérêt ; il aspire à soulever le voile qui recouvre la Nature, à agrandir la zône de clarté, à monter vers la lumière : peu lui importent les conséquences ; il abandonne sa découverte aux artisans et aux ingénieurs, et de découverte en découverte, il poursuit haletant sa chasse à la vérité. La foule peut l'ignorer et se méprendre sur la portée de son travail silencieux ; elle est prête à acclamer les grands metteurs en œuvre ; elle qui voit simplement les résultats matériels, confond la science avec ses applications, et célèbre Edison et Morse tandis qu'elle ignore Ampère et Fresnel. Une méprise aussi grossière ne peut être le fait du savant et du philosophe qui doivent remonter des effets à la cause. Rétrécir l'horizon du savant, endiguer ses recherches dans les bornes d'un utilitarisme immédiat et étroit, c'est vouer son œuvre à la stérilité, c'est au moins lui interdire la fécondité à longue échéance, la fécondité qui s'accroît avec le temps. Voilà l'enseignement qui éclate à toutes les pages de l'histoire des sciences.

Si l'étincelle de savoir n'était pas entretenue par une élite de théoriciens, notre civilisation courrait à la ruine à bref délai Non seulement les perfectionnements de l'outillage s'arrêteraient bientôt ; mais les anciennes productions du génie scientifique deviendraient lettre morte. Supposez notre pays envahi et englouti par une horde de barbares illettrés : que deviendrait le travail accumulé dans nos livres et entassé dans nos bibliothèques? L'abandon de la recherche désintéressée produirait un effet comparable à celui-là. Au bout de quelques générations, le mécanicien que ne guiderait pas le génie de Papin ou de Carnot serait impuissant à gouverner sa machine ; l'électricité jadis docile se retournerait contre l'ingénieur ; les engins de vie se transformeraient en engins de mort. Et notre civilisation, entraînée par le poids de son matériel désormais

inintelligible, subirait une déchéance plus profonde et plus irrémédiable qu'au lendemain des invasions barbares.

La philosophie ne peut se prévaloir de succès aussi tangibles que la science. Les esprits à courte vue ne manquent pas de lui reprocher son inutilité, parce que leurs yeux s'arrêtent à la surface des choses. Le pragmatisme a donc beau jeu contre elle. Pourtant c'est dans la philosophie que se réfugierait en dernier lieu le désintéressement nécessaire à l'œuvre scientifique si par malheur il venait à disparaître de la science. Aux époques de pauvreté scientifique, ce sont les philosophes qui seuls poursuivent les recherches des savants; et à toutes les grandes époques de la science, ce sont encore les philosophes qui sont l'âme du progrès. Il n'est pas un philosophe éminent qui n'ait été en même temps un grand savant, et il n'est pas un savant de génie qui n'ait été aussi un philosophe, c'est-à-dire un homme à idées générales, un adversaire obstiné du mystère et un serviteur désintéressé du vrai. La science et la philosophie sont deux sœurs inséparables; quand le divorce de ces deux puissances s'est produit, ce fut toujours au détriment de l'une ou de l'autre ; les savants ne sont grands que dans la mesure où ils sont philosophes. Nous disions tout à l'heure que la science est née en Grèce; mais c'est la philosophie qui a allumé le flambeau de la science, c'est elle qui maintient chez les hommes le culte de la vérité pour la vérité ; c'est elle qui sauve les civilisations du matérialisme et de l'enlisement mercantile.

De tels arguments ne sont guère accessibles aux pragmatistes : nous n'y insisterons pas, et nous aborderons de front la question fondamentale : quel est le rapport de l'utilité à la vérité ? L'utilité est un excellent critère dans le domaine pratique par exemple, quand il s'agit du rendement d'une machine, de l'efficacité d'une doctrine morale ou religieuse ; mais c'est un critère absolument dénué de valeur au point de vue rationnel (1), le seul qui compte en philosophie. Les pragmatistes

(1) Cf. E. Baudin : *L'Expérience religieuse* dans la *Revue catholique des Églises* de février 1906. Critiquant le livre de W. James, M. Baudin dit fort justement : « La question de *vérité*, si prestement éliminée au profit de la question d'*utilité*, revient obstinément à l'esprit, qui est bien obligé de se demander si vraiment

confondent deux questions d'ordre différent. Ainsi les applications de la science garantissent son succès ; elles ne fondent pas sa valeur objective : ceci est d'un autre ordre. Le savant n'attend pas les confirmations de l'expérience pour croire à la vérité de sa découverte : ses preuves sont tirées de la cohérence intellectuelle qu'elle introduit dans l'ensemble de ses connaissances, de sa simplicité, de son accord avec les lois antérieures, etc. Sa certitude est basée sur des raisons intellectuelles, et il n'est pas de certitude supérieure à celle-là. Parfois on est obligé de se contenter de certitudes morales, comme pis-aller et faute de mieux ; la certitude du fait elle-même ne supplée pas à l'évidence rationnelle qui découvre les liaisons des faits. L'esprit humain ne saisit pas l'essence des choses et ne semble pas organisé dans ce but, mais il démêle quelques fils dans le tissu du monde et il essaie de les suivre jusqu'au bout par-delà les limites de l'activité sociale.

Pour discuter sérieusement ce problème de la vérité conçue sur le type utilitaire, il faudrait entrer dans des détails qui sortent du cadre que nous nous sommes imposé. Le premier point serait de définir ce concept d'utilité qui est singulièrement élastique ; d'aucuns l'élargissent jusqu'à le faire coïncider avec l'idée de vérité : pures questions de mots ! En réalité, l'utilité a plusieurs plans, et les esprits la comprennent différemment suivant leur élévation et la largeur de leur horizon : ce qui paraît dépourvu d'utilité au vulgaire est la suprême utilité aux yeux du savant. Pour l'homme de peine, la pensée n'est rien : pour le philosophe, elle est tout, elle est ce qui confère à l'homme sa dignité. Certaines questions n'ont de valeur que pour quelques intelligences d'élite : essayez de les convaincre de leur erreur, ils secoueront la tête, et l'avenir se chargera de leur donner raison. Logiquement, le pragmatisme aboutit à l'humanisme, c'est-à-dire à la justification de toutes les recherches qui ont du prix pour celui qui les effectue :

l'expérience religieuse met en rapport l'homme et Dieu, comment elle le fait, et enfin si ce rapport prouve une proposition quelconque sur l'homme et sur Dieu » (p. 86). La même question de vérité s'est posée à la *Société française de philosophie* à l'occasion de l'étude des états mystiques chez sainte Thérèse, par M. Delacroix.

alors il n'est plus qu'une constatation banale, et il se détruit lui-même par son excès. Dernièrement, M. Schiller lança aux intellectualistes ce défi : « Si nous avons si complètement tort en posant l'affirmation claire et positive que la vérité (*validity*) d'une vérité (*truth*) s'établit par la valeur de ses conséquences, il ne doit pas être malaisé de produire de nombreux cas où la validité d'une assertion *douteuse* est établie d'une *autre* façon. Je demande donc qu'on veuille bien mettre en avant un seul cas, clair, de cette sorte (1). » Le professeur Taylor essaya de répondre, mais, d'après Schiller, il se méprit complètement sur le principe élémentaire de Peirce. Il serait imprudent de s'exposer à la même mésaventure que M. Taylor, car tous les exemples sont susceptibles d'interprétations diverses : chacun préfère la sienne et reste sur ses positions. A supposer qu'on allègue à M. Schiller une vérité pure, sans conséquences (2), il la trouvera *douteuse* : son dilemme implique donc un cercle vicieux. Le débat procède de deux attitudes d'esprit différentes, dont aucune ne peut être convaincue d'erreur ni par le raisonnement, ni par l'expérience. Je prétends seulement que l'attitude d'esprit la plus féconde, la plus véritablement pragmatique, est l'attitude rationnelle et désintéressée. La fécondité d'une vérité ne peut se prévoir *a priori*, et telle vérité longtemps enfouie dans les manuscrits des doctes a reçu, après des siècles de sommeil, d'éclatantes applications théoriques ou pratiques. Connaître pour le plaisir de connaître, chercher pour le plaisir de chercher, pour satisfaire une curiosité détachée de tout mobile sensible : voilà ce que nous prisons par-dessus tout. L'art pour l'art, la science pour la science, voilà l'idéal qui nous séduit et qui a le plus de chances d'aboutir au réel. En science comme en morale, le désintéressement est encore la meilleure manière de sauvegarder ses intérêts les plus essentiels.

Adopter le pragmatisme, ce serait renoncer aux qualités pri-

(1) *Studies in humanism*, p. 161.

(2) Ce terme de *conséquence* aurait besoin d'être défini comme celui d'utilité : s'agit-il uniquement de conséquences pratiques, ou faut-il y englober les conséquences logiques ? Si oui, nous retombons dans la sphère intellectualiste.

mordiales de notre race : à la clarté, à la rigueur et à la méthode. Le pragmatisme convient sans doute aux races anglo-saxonnes : transplanté chez nous, il devient rapidement ennuyeux. On nous parle sans cesse de philosophie vécue et agissante, on nous invite à pénétrer dans les arcanes de l'inconscient, on nous met en garde contre l'impuissance des mots à traduire l'expérience intime, on fait appel à l'intuition et au sentiment. Soit ; mais alors chacun doit vivre sa vie, médiocre ou intense, et se taire, puisque la vie est incommunicable. Cette philosophie nouvelle ressemble étrangement à de la poésie : le symbolisme qui a avorté dans les arts s'épanouit maintenant en philosophie. Quand le philosophe est par surcroît un écrivain, il est parfois délicieux à lire ; sinon il irrite par le vague et l'imprécision de son style : adieu la limpidité classique, la solidité des preuves, la rigueur du raisonnement! Lâcher la raison qui est le lien commun entre tous les hommes, c'est lâcher la proie pour l'ombre, l'universel pour l'individuel, la lumière pour la nébulosité.

Ce qui nous choque encore dans le pragmatisme, c'est la désinvolture avec laquelle il fait table rase de tout ce qui n'est pas anglais ou américain, c'est le fastueux dédain qu'il professe à l'endroit d'une tradition aussi vénérable que l'humanité pensante : « Ce sont les philosophes anglais, et non Kant, nous dit W. James, qui ont introduit en philosophie la « méthode « critique », la seule méthode capable de faire de la philosophie une étude d'hommes sérieux (1). » Et il s'élève avec force contre la maladie du kantisme qui sévit jusqu'en Angleterre, malgré les artifices de Kant, « si compliqués et si lourds » : « L'esprit de Kant, ajoute-t-il, est le plus rare et le plus compliqué de tous les vieux musées de bric-à-brac ; les connaisseurs et les dilettantes désireront toujours le visiter et voir son contenu merveilleux et original... Et pourtant, au fond, il n'est vraiment qu'une curiosité, un spécimen (2). » La philosophie ne doit rien d'indispensable à Kant, la ligne du progrès passe à côté de lui et se poursuit uniquement dans la direction

(1) *Loc. cit.*, p. 483.
(2) *Loc. cit.*, p. 484.

anglaise : de ce côté seul est la santé, la vigueur, la vérité. W. James défend cette opinion avec sa sincérité habituelle, et nous ajoutons foi à sa parole quand il déclare : « Je ne dis pas cela par jingoïsme national. » Sa prédilection est excusable, mais son jugement est un peu sommaire. Une philosophie qui dédaigne Kant est bien près de dédaigner Platon, Descartes et Leibniz : W. James les traite par prétérition, mais son dédain enveloppe tout ce qui n'est pas anglais. Je comprends que les Anglais qui aiment les images et le concret, qui sont portés à juger du droit par le fait, aient horreur du casse-tête kantien (1) et hésitent à entrer dans cette forêt d'abstractions. Visiblement, la pensée anglaise est rebelle à la méthode de Kant : H. Spencer abandonna la lecture de la *Critique de la Raison pure* dès les premières pages, et je serais fort étonné que W. James lui-même se soit astreint à méditer les trois *Critiques*. Nous autres, fils de la scolastique, nous n'avons pas cette répugnance instinctive ; nous ne nous laissons pas rebuter par la forme et nous brisons l'écorce épineuse pour savourer l'amande. Nous manions les idées générales avec autant d'aisance que les Anglais manient les réalités, et cette méthode ne nous a pas si mal réussi : « La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair (2). »

Cette note n'est pas une étude savante et dialectique, mais la protestation d'une conscience française contre une philosophie d'ingénieurs, de marchands et de financiers. J'ai voulu dire tout haut ce que quelques-uns pensent tout bas, sans d'ailleurs manifester le moindre mépris pour une philosophie qui a son mérite relatif et sa place au soleil. Ce n'est pas un sentiment mesquin de vanité nationale qui m'a poussé à écrire : sur bien des points je reconnais la supériorité de la race anglo-américaine, dont par contre les tares ne m'échappent pas. Et quand j'émets mon opinion sur la philosophie anglo-américaine, ce n'est pas en tant que telle que je la repousse, mais

(1) Les problèmes que se pose Kant n'existent pas pour eux. Qu'est-ce qui rend la science possible? se demande le philosophe de Kœnigsberg : son existence, répondent les Anglais.

(2) Pascal : *Pensées*, édit. Havet, XVII, 1.

parce qu'elle me paraît mettre en péril l'avenir de la science et de la philosophie, parce qu'elle tend à supprimer le tourment intellectuel qui constitue l'honneur de l'humanité. Je lui applique le critérium même qu'elle préconise : je l'apprécie par ses fruits, fruits hâtifs, mais éphémères.

F. MENTRÉ.

COMMENT IL FAUT RÉFUTER KANT

A PROPOS D'UN ARTICLE DE M. SENTROUL, DE LOUVAIN

Dans une de ses plus brillantes conférences sur les maladies de la pensée contemporaine, données cet hiver à l'Institut Catholique de Paris, devant un magnifique auditoire, M. l'abbé Gaudeau, parlant de certains essais de critériologie où Kant était brillamment réfuté, termina les éloges par cette critique : *on ne détruit que ce que l'on remplace*. Et ce mot fut souligné par les applaudissements unanimes de l'auditoire. Sans doute, le mot n'est pas nouveau ; on le retrouverait à peu près chez les anciens : *nemo inde instrui potest unde destruitur* (1) : détruire n'a jamais suffi pour instruire. Mais si l'aphorisme est ancien, il demeure toujours vrai et saisissant lorsqu'on en fait une application juste.

Le système de Kant est un édifice colossal, infiniment complexe et compliqué, un labyrinthe dont on recherche encore depuis cent ans tous les détours et tous les secrets, — sans que les innombrables exégètes, patients et consciencieux, qui se sont succédé ou qui ont succombé à la tâche, aient pu réussir à s'accorder ensemble sur une multitude de points importants. Chaque nouvel exégète a cru découvrir le vrai « signalement » et, récemment encore, un jeune docteur en philosophie de Louvain, M. Sentroul (2), découvrait un « signalement » nouveau qui soulevait aussitôt un concert de contradictions, dont quelques échos sont parvenus jusque dans cette Revue (3).

(1) Tertullien : *De præscriptione*, n° 12.
(2) Sentroul : *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905.
(3) Juin 1907, article de M. Thomas, p. 593.

Sans vouloir décourager de si louables recherches d'érudition, qui ont sûrement leur utilité pour une réfutation de détails et partielle, nous croyons qu'une réfutation *d'ensemble* est encore plus importante, et qu'elle exige une grande précision dans l'éclairage et la mise au point.

Pour éclairer la critique de ce gigantesque édifice, il suffit — sans se perdre dans des détails infinis et relativement secondaires — de montrer que les fondements sont ruineux, et les pieds du colosse, d'argile. Or, le fondement du « subjectivisme kantien », c'est tout simplement le « subjectivisme ». Sans doute, celui de Kant est peut-être le plus logique, le plus vigoureusement enchaîné qu'on ait élaboré jusqu'à ce jour, celui qui ne recule devant aucune des conséquences logiques les plus extrêmes et les plus opposées au sens commun. Et c'est précisément cette hardiesse et cette harmonie de la façade qui ont permis de masquer ou de faire oublier la fragilité de la base et du point de départ.

C'est donc là, vers ce point de départ dissimulé, vers ce postulat sous-entendu, qu'il fallait faire converger le faisceau lumineux de la critique.

Mais comment l'auraient-ils osé, comment y auraient-ils seulement pensé, les philosophes, même néo-scolastiques, qui se trouvent plus ou moins imbus, parfois sans s'en douter, de l'illusion subjectiviste? Nous touchons ici au point délicat. Expliquons-nous.

Le subjectivisme, considéré dans sa racine, est cette hypothèse, si énergiquement combattue par saint Thomas, d'après laquelle la connaissance n'atteint immédiatement qu'elle-même, si bien qu'il serait impossible au sujet d'avoir jamais *l'intuition immédiate* d'aucun objet réel, et partant il lui serait impossible d'essayer une confrontation de l'image ou de l'idée du souvenir avec une réalité présente. La célèbre définition : *adæquatio rei et intellectus,* qu'à la suite d'Aristote et du sens commun saint Thomas avait posée comme une barrière de diamant à tous les scepticismes présents et futurs, — ne serait plus qu'une formule vieillie et périmée, parce qu'on ne peut plus la comprendre lorsqu'on se place au point de vue subjectiviste.

Tel est le principe fondamental, commun à tous les systèmes

subjectivistes, si variés et si différents qu'ils soient dans leurs développements.

Mais comme cette intuition immédiate de l'être réel ne peut se faire que par *l'intelligence* ou par *les sens*, et que, d'autre part, nous accordons volontiers à nos adversaires l'impossibilité de la vision ontologiste de l'être infini, le principe se ramène pratiquement à l'impossibilité pour le sujet sentant d'avoir l'intuition immédiate d'aucun objet senti ; il n'aurait l'intuition que de sa sensation, et le réel échapperait à ses prises. Au contraire, si le subjectiviste accordait un seul instant que le sujet sentant peut avoir la saisie immédiate du réel, il ne serait plus subjectiviste, mais objectiviste et réaliste, et tout subjectivisme, y compris celui de Kant, aurait vécu.

C'est donc là évidemment la *delenda Carthago*, le point essentiel et vulnérable où il faudrait viser avant tout l'ennemi. Cependant M. Sentroul prétend nous imposer une tactique contraire et même diamétralement opposée. C'est par la critique de la raison pure et de ses jugements abstraits que nous aurions dû commencer l'attaque.

De la part d'un ontologiste, d'un platonicien ou d'un innéiste, le conseil eût été moins invraisemblable ; mais il devient complètement étrange de la part d'un néo-scolastique. J'ose même écrire qu'il est une contradiction sur ses lèvres. Comment, vous admettez, avec tous les péripatéticiens et scolastiques, anciens et nouveaux, que toutes nos idées abstraites viennent de l'expérience concrète, qui seule peut fournir les matériaux de nos abstractions et de nos constructions idéales, et vous prétendez montrer la valeur de ces constructions, avant d'avoir montré la valeur de ces matériaux ? N'est-ce pas se contredire étrangement ! Si les matériaux sont subjectifs et illusoires, illusoires et subjectives seront vos constructions idéales ; si les matériaux sont chimériques et inexistants, inexistantes et chimériques toutes vos constructions.

Répondre comme le fait M. Sentroul : « Que l'objet le plus important de la critériologie, ce sont les vérités d'ordre idéal, qui font abstraction de l'existence des objets. La géométrie est-elle devenue vraie par la création de la matière (1) ? » — c'est

(1) *Revue néo-scolastique*, mai 1907, p. 273.

confondre la connaissance humaine avec la connaissance angélique. Celle-ci est indépendante de la matière ; celle-là en est dépendante et esclave; celle-ci est antérieure à la création de notre planète ; celle-là est nécessairement postérieure.

Si nous n'avions jamais expérimenté des figures concrètes ou des nombres, nous n'aurions l'idée ni de nombre ni de figure, et la géométrie ou la mathématique n'existeraient même pas pour nous. Si nous n'avions jamais expérimenté, en nous ou hors de nous, ce que c'est que l'effort, la causalité, l'action et la passion, l'identité et la diversité, nous n'aurions pas davantage les idées correspondantes, encore moins les principes d'identité, de causalité, etc., qui découlent si clairement à nos yeux de la comparaison de ces idées.

Avant de critiquer, par exemple, le principe de causalité, il faut donc avoir critiqué la valeur des idées d'effet et de cause, car si ces notions sont chimériques, le principe sera lui-même chimérique. Bien plus, si ces notions n'ont pas été précisées pas l'expérience, si elles sont demeurées confuses, le principe, qui n'est que le rapport de ces notions entre elles, m'apparaîtra également confus, discutable, ou n'apparaîtra pas du tout comme évident.

Ici M. Sentroul nous arrête pour nous dire : « Nous n'admettons pas que l'étude de l'idée importe à la critériologie autrement que pour l'étude du jugement. Car *seul* le jugement est susceptible de vérité et partant de certitude (1). » — Assurément, répliquerons-nous, le jugement est seul capable de cette vérité réfléchie et parfaite qu'on appelle de *second degré*. Mais elle n'est pas la seule qui importe. L'intuition de l'idée dans le concret, l'intuition du concret lui-même dans la nature sensible, sont susceptibles aussi de vérité, sinon explicite et parfaite, du moins implicite et imparfaite, car elles contiennent implicitement un jugement, comme saint Thomas l'a finement observé. Un portrait, en tant que portrait, doit être vrai ou faux. En ce sens, nous pouvons dire, après saint Thomas, que les images et les idées sont vraies ou fausses : *Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod*

(1) *Revue néo-scolastique*, mai 1907, p. 268.

quid est. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est (1).

Inutile d'insister sur l'importance capitale de l'intuition dans la connaissance humaine et partant en critériologie. Comme on le faisait récemment remarquer (2), l'intuition du réel est à la base et au sommet de la philosophie scolastique. Elle est la base de tout, car c'est elle qui nous fournit tout le *donné,* tous les matériaux de nos constructions. Elle est encore au sommet, car c'est à elle finalement que l'esprit revient — *conversio ad phantasmata* — soit pour juger de la valeur de ce qu'elle a bâti, en reprenant contact avec le réel, soit pour approfondir davantage ses idées et ses théories en les replongeant dans le milieu réel d'où elles ont surgi, en les regardant de nouveau à la lumière de ce concret, dont la profondeur de sens est inépuisable : *omne individuum ineffabile.*

Avant de faire la critique du jugement, un bon scolastique doit donc commencer par faire la critique de l'intuition sensible et idéale, et par établir la thèse classique : *apprehensio est semper vera :* l'intuition est toujours vraie, soit l'intuition sensible, soit l'intuition abstractive, car « l'abstraction n'est pas un mensonge ».

Mais c'est ici précisément ce qui gêne nos adversaires, plus ou moins teintés de subjectivisme, et c'est pour cela qu'ils refusent tout combat sur ce terrain, et qu'on fait la conspiration du silence sur ce point dans la critique du kantisme. En effet, pour eux, — nous serions heureux de nous tromper, — l'intuition sensible ne semble pas atteindre immédiatement le réel objectif, mais seulement une sensation ou un état subjectif très différent de l'objet réel. Ce que nous atteignons serait, comme semble le dire M. Sentroul, « une réaction des organes de la sensation et du pouvoir connaissant (3) ».

Que si cet objet de l'intuition sensible est si différent de l'objet réel, s'il n'est plus qu'une création de la sensibilité, ou tout au plus une image déformée par elle, peut-être entièrement déformée et dissemblable, comment nous garantir que

(1) Saint Thomas, I^a, q. xvi, a. 2.
(2) Voir un bel article de Tonquedec : *Études*, 20 mai 1907, p. 434.
(3) *Revue néo-scolastique*, *Ibid.*, p. 269.

les idées abstraites que nous y puisons ne sont pas également déformées, et que le monde idéal ainsi construit n'est pas un monde irréel et chimérique fort différent de celui que nous habitons, en sorte que nous n'aurions plus le droit de lui appliquer nos principes ; plus le droit, par exemple, de lui appliquer le principe de causalité pour prouver l'existence de son Créateur. Il nous serait même impossible d'affirmer qu'il y a dans ce monde des causes et des effets, semblables à nos idées de cause et d'effet, et toute notre métaphysique, inapplicable au monde actuel, deviendrait un jeu vain et stérile.

Pour nous, au contraire, toute intuition normale est vraie, quoique essentiellement incomplète et fragmentaire : *apprehensio est semper vera.* Il n'y a jamais d'évidence fausse, comme nous ne cessons de le soutenir par la plume et par la parole depuis plus de trente ans ; et les vieilles objections du daltonisme, de l'hallucination, etc., que nous objecte encore notre contradicteur, nous semblent un peu « désuètes », tant de fois elles ont été réfutées. Pour nous, les prétendues intuitions fausses ne sont que des intuitions incomplètes, ou des intuitions vraies d'images subjectives, si différentes des intuitions du réel objectif.

Que si nous avons l'intuition immédiate du réel concret, les matériaux de nos idées abstraites ne sont plus illusoires, et nous pouvons saisir dans ce réel concret son aspect idéal, grâce à l'intuition abstractive de l'intellect. Or, une fois comprise la valeur de cette double intuition, des choses réelles et des idées, comprendre la valeur du jugement n'est plus qu'un jeu, car, lorsque nous apercevons entre ces idées comparées ensemble certains liens ou certaines oppositions nécessaires, il nous est bien impossible de les nier à nous-mêmes, et lorsque nous ne les percevons pas, il nous est bien impossible de les affirmer. Voilà pourquoi certains principes, comme celui de causalité, ne sont pas évidents du premier coup et le deviennent à mesure qu'on les comprend.

Telle est donc notre marche, et elle nous semble vraiment logique et conforme aux principes scolastiques.

En même temps, le lecteur a compris pourquoi d'autres auteurs ne l'ont pas suivie. Ils ont hésité à partir du fait, d'ail-

leurs si évident pour nos consciences, de l'intuition immédiate de la réalité sensible. Ils ont hésité à percer et à ouvrir une large voie à travers cette montagne de préjugés qui se coalisent actuellement contre la théorie de la perception immédiate. Ils ont hésité à illuminer ce fait de conscience, à la fois si clair et si mystérieux, par la belle et profonde théorie d'Aristote et de saint Thomas sur l'agent et le patient : *l'action de l'agent est dans le patient : il lui suffit d'en prendre conscience pour en avoir une intuition immédiate.* Peut-être ont-ils hésité parce qu'ils n'ont pas entièrement scruté et compris toute la profondeur et toute la portée de cette immortelle théorie.

« Cette théorie, dit M. Sentroul, n'a que faire dans la question la plus importante de la critériologie, celle qui concerne les vérités d'ordre idéal (1). » — Eh ! sans doute, elle ne montre pas directement la valeur des jugements, mais n'est-ce rien qu'elle puisse montrer la valeur des idées et la réalité objective de leurs matériaux? Et n'est-ce pas là au contraire une question si importante que tout le reste en dépend ?

La célèbre théorie aura-t-elle du moins quelque utilité pour montrer la valeur de l'intuition sensible ? Pas davantage pour M. Sentroul. A l'en croire, si l'action de l'agent était dans le patient, elle y serait indiscernable : *action, passion, réactions* émotionnelles, tout se brouillerait dans une confusion inextricable.

L'expérience montre, au contraire, que notre conscience y démêle spontanément certains éléments d'avec d'autres éléments ; elle distingue à merveille ceux du moi et ceux du non-moi. Elle s'attribue la passion qu'elle éprouve, ainsi que les émotions qui en résultent, sans s'attribuer aucunement l'action étrangère qu'elle a reçue. Par exemple, c'est à l'aiguille qu'elle attribue l'action de forme pointue, et nullement à son doigt ; tandis qu'elle attribue à ce doigt, et nullement à l'aiguille, la passion en forme de creux, ainsi que la douleur qu'il en ressent. Jamais elle ne confond dans l'attribution de ces éléments, et nous devons l'en croire, car si notre conscience, à l'état normal, ne savait plus distinguer le moi et le non-moi, toute

(1) *Revue néo-scolastique, Ibid.*, p. 269.

discussion philosophique devrait s'interrompre aussitôt comme illusoire, si nous avions eu la folie de la commencer.

Ce fait d'expérience est d'ailleurs facile à expliquer *a priori* par la même théorie. L'*action* et la *passion,* étant antérieures chronologiquement aux *réactions* émotionnelles qu'elles provoquent, sont donc faciles à distinguer par la conscience, comme se distingue le moment postérieur du moment antérieur. A leur tour, l'*action* et la *passion,* quoique simultanées, se distinguent aisément entre elles de bien des manières : 1° Comme le non-moi se distingue du moi, car la passion est mienne, et l'action qui la produit est étrangère, quoiqu'elle soit en moi ; 2° La *passion* n'est perçue que par un retour sur nous-mêmes et une espèce de réflexion ; l'*action,* au contraire, est perçue directement, car c'est vers son objet que se porte tout d'abord l'attention. Or, l'intuition directe et l'intuition réflexe sont encore faciles à distinguer ; 3° Enfin l'*action* et la *passion,* quoique ne formant qu'un seul et même acte, en sont comme l'endroit et l'envers, en sorte que la passion est toujours l'image renversée de l'action. Il est donc facile de les distinguer. Ainsi, lorsque je palpe un relief, c'est le *relief* que je perçois d'abord, et non la passion du doigt qui est en *creux ;* et lorsque je palpe une surface *concave,* ce n'est pas davantage l'impression organique, qui est *convexe,* dont j'ai tout d'abord l'intuition (1).

Donc les trois éléments subjectifs et objectifs, résumés par la théorie sous le nom d'*action,* de *passion* et de *réactions,* bien loin de se confondre, se distinguent à merveille au regard de la conscience attentive. Et la même analyse qui nous a signalé leur présence nous a expliqué pourquoi ils se distinguent. La théorie et le fait s'accordent donc à souhait, et les quelques exceptions apparentes, qui ont provoqué de tout temps les objections courantes, rentrent facilement dans la règle, dès qu'on les étudie de plus près.

(1) On sait combien saint Thomas et les scolastiques ont insisté sur ce point en disant que ce n'est pas seulement la *passion* qui est en nous, mais aussi l'*action* qui la produit : *Actio et passio est in patiente.* (Saint Thomas : *De anima,* l. III, lec. 2 ; *Phys.,* l. III, lec. 4 et 5.) — et en ajoutant que ce n'est pas la *passion* (*species impressa*) qui est l'objet perçu, *id quod,* mais seulement le moyen, *id quo,* ou la condition de l'union immédiate de l'agent et du patient, et de l'intuition immédiate de l'*action.*

Sans doute, on peut, si l'on veut, ou pour des raisons de tactique, restreindre la théorie de la perception immédiate au sens du toucher, qui est le sens du réel par excellence, et en excepter les qualités secondes comme les sons et les couleurs. Mais nous avons longuement expliqué ailleurs pourquoi cette exception ne nous paraissait nullement justifiée et pourquoi nous répugnons à mutiler la grande synthèse d'Aristote et de saint Thomas.

Souhaitons à notre jeune critique de la connaître d'une manière moins superficielle. Plus on prend la peine de l'étudier et de l'approfondir, plus on est ravi de sa profondeur et de sa simplicité géniale ; plus on est convaincu qu'elle est un bloc merveilleusement cimenté, et qu'on ne peut, sans ruiner l'édifice entier de la critériologie thomiste, en retrancher la thèse de la perception immédiate des sens. C'est là, pour nous, au contraire, la pierre angulaire que nous n'avons cessé de défendre contre de violents assauts, dans tout le cours de notre longue carrière, et malgré vents et marées contraires.

Le jour où les néo-scolastiques, mieux informés ou plus hardis, seront revenus avec plus d'ensemble et de franchise à l'objectivisme d'Aristote et de saint Thomas, dégagé d'odieux travestissements et rajeuni au contact des sciences modernes, ce jour-là ils sauront prendre par les cornes le taureau subjectiviste, et le kantisme sera définitivement vaincu. Quant à remplacer le subjectivisme kantien, si parfaitement logique, par un subjectivisme inconséquent, — serait-il *heureusement* inconséquent, — c'est là une illusion. Or, nous l'avons dit, on ne détruit que ce que l'on remplace.

*
* *

Après avoir tant insisté sur le fond même de ce débat, parce qu'on s'obstine à le laisser dans l'ombre, est-il bien utile de relever un à un tous les détails erronés ou inexacts ? Nous ne le croyons pas.

Nous avions dit : 1° « Kant soutient que l'esprit humain, muni de ses idées innées, se suffit à lui-même, sans *aucune intuition* des objets extérieurs pour produire le phénomène de la perception des sens externes » ; — et l'on nous répond qu'au

contraire pour Kant « toute connaissance commence par l'expérience ». — Sans doute, Kant a dit cette parole, mais n'oublions pas qu'en employant les mêmes mots que nous, il entend tout autre chose. S'agit-il pour lui de l'*intuition* des objets expérimentés ? — Il est clair que non, puisque, comme il le répète si souvent, « les choses ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir (1) ». En sorte que notre esprit élabore une matière sans la connaître et sans en avoir *aucune intuition :* ce qui est invraisemblable.

Nous avions dit : 2° que, « d'après Kant, l'habitude aveugle et *innée* qu'il appelle *forme a priori* de notre mentalité suffit pour expliquer nos jugements nécessaires et évidents ». — Et l'on nous répond que Kant s'est précisément flatté d'avoir réfuté cette thèse de Hume. Or, c'est là une confusion. Kant a réfuté l'hypothèse des habitudes aveugles et *empiriques* de Hume, pour la remplacer par l'hypothèse encore plus idéaliste des habitudes aveugles et *innées,* ou lois de notre esprit.

Nous avions dit encore : 3° que pour Kant l'esprit humain, tirant toute vérité de lui-même, est « autonome », et on ose le nier sous prétexte qu'il a ajouté que l'homme est soumis à ses propres lois. — Encore là Kant parle comme tout le monde, mais il entend tout autre chose, puisque, d'après lui, « la législation universelle... nous est ordonnée absolument comme une loi, sans que l'expérience ou quelque volonté extérieure y entre pour rien (2) ». — « L'homme n'a donc point de maître » ; il est « autonome » et « fin en soi », comme tous les kantistes l'ont répété, même les plus modérés, même ceux qui ont essayé d'ajouter quelques atténuations (3). Non seulement l' « autonomie » absolue, excluant Dieu, est une conséquence forcée de l' « immanence » kantiste, mais c'est une des conséquences malsaines qui a soulevé le plus d'enthousiasme chez certains disciples, et que nous avions le droit de réfuter comme elle le mérite.

Enfin, notre critique s'obstine à ne voir aucune différence

(1) *Critique de la Raison pure* (Tissot), II, Ire part., sec. 2, p. 62.
(2) *Critique de la Raison pratique* (Barni), p. 175.
(3) Dunan : *Revue philosophique,* juin 1901, pp. 606, 609, etc.

entre la méthode de démonstration et la méthode de recherche ou d'invention. Dans l'une comme dans l'autre on chercherait « à découvrir une certitude de bon aloi en se *démontrant* la vérité (1) ». — Pour nous, au contraire, la vérité tantôt se *démontre* par des raisonnements, tantôt se *montre* par une simple intuition : tels sont les faits de conscience et les vérités premières qu'ils renferment et expriment. Or, le raisonnement ne va pas sans des principes certains, comme point de départ ; tandis que les premières recherches de l'intuition s'en passent fort bien. — Nous faire dire que nous imaginons la méthode de recherche comme bonne « pour soi-même et pour les gens de bonne foi », tandis que la méthode de démonstration serait « à l'usage des adversaires de mauvaise composition (2) », — c'est un comble d'exégèse fantaisiste qui dépasse les bornes du sérieux.

Quant à ajouter : « Nous renvoyons (sur ce même sujet) M. F. aux études et aux critiques de S. Ém. le cardinal Mercier (3) », c'est une attention parfaitement inutile, car nous les connaissons déjà, nous les avons même entendues de sa bouche, lors du Congrès scientifique de Bruxelles, et nous avons été heureux d'applaudir à une foule d'idées qui nous ont paru très justes et très heureuses.

Nous n'en finirions pas si nous voulions rectifier toutes les inexactitudes et tous les malentendus d'un article qui « se ressent d'une certaine hâte », et qui n'a pas fait bonne impression dans des milieux mieux au courant de la scolastique, notamment à Rome, — nous le savons, — puisque c'est sur un désir, venu de haut, que nous avons consenti à prendre la plume pour y répondre. Il nous suffisait amplement que des juges compétents et plus bienveillants aient déjà su nous lire plus attentivement et mieux nous comprendre.

A. FARGES.

(1) *Revue néo-scolastique, Ibid.*, p. 272.
(2) *Ibid.*, p. 272.
(3) *Ibid.*, p. 273.

OBSERVATION

Mlle B..., vingt-huit ans.

Antécédents héréditaires : Mère morte de tuberculose pulmonaire à trente-six ans; père mort accidentellement, congestion par le froid, à soixante-un ans.

Antécédents collatéraux : Un frère mort à huit ans, tuberculeux; un frère vivant, vingt-quatre ans, tuberculeux; une sœur, trente-trois ans, bien portante.

Antécédents personnels : De constitution faible, elle a toujours été maladive. Première fluxion de poitrine à quatre ans, une seconde à douze ans, une troisième à quinze ans. Des bronchites chaque hiver. A vingt ans, elle s'évanouit fréquemment et est d'une extrême faiblesse. A vingt-cinq ans, elle commence à tousser et elle crache du sang; les hémoptysies ne discontinuent plus jusqu'à mon intervention. Depuis sa plus tendre enfance, elle a toujours été sujette à une constipation irréductible.

Au point de vue psychique, il est important de savoir qu'orpheline très jeune, elle a été élevée par une tante qui ne lui a jamais témoigné d'affection : elle a été surmenée et maltraitée, son caractère affectif en a souffert, et il ne me paraît pas impossible que nous trouvions là l'origine de son tempérament névropathique.

Aussitôt sa majorité atteinte, elle s'enfuit auprès d'une dame amie qui jusqu'à ce jour lui a servi de véritable mère adoptive.

DÉBUTS DE LA MALADIE ACTUELLE

En janvier 1905, elle se donne un coup de marteau sur le côté gauche de la racine du nez; il enfle, mais on ne le soigne

pas. En mars, les forces diminuent rapidement ; elle ne mange plus, elle ne dort plus. Elle consulte le Dr B... qui lui ordonne successivement et sans résultat toute la série des soporifiques. Les hémoptysies augmentent, la température s'élève ; on lui prescrit successivement des traitements d'ergotine, de créosote, de gayacol, de tanin, etc.

En avril, la faiblesse devient de plus en plus intense, et ses jambes ne la soutiennent plus ; elle se met au lit pour ne plus se relever. Elle prend des reconstituants ; on lui fait des lavements d'intestin électriques ; le tout sans le moindre résultat. Le ventre se ballonne de plus en plus, et la paralysie intestinale nécessite par période l'extraction manuelle des matières ; la paralysie vésicale nécessite de fréquents sondages.

Pendant ce temps, l'état des poumons s'aggrave de plus en plus. Elle a des quintes de toux sans expectoration, car la malade avale tous ses crachats ; les hémoptysies avec caillot sont quotidiennes et souvent suivies de syncopes.

ÉTAT AU 26 FÉVRIER 1907

La malade étendue est inerte sur son lit ; les bras seuls peuvent faire quelques mouvements que la malade rend aussi rares que possible. Elle peut légèrement tourner la tête à droite, mais sitôt qu'on soulève la malade, la tête retombe lourdement d'un côté ou de l'autre.

Le facies est très pâle, amaigri, mais le regard est très vif et mobile.

On ne peut pas asseoir la malade sur son lit, la colonne n'ayant aucune rigidité ; ce seul essai de mouvement provoque une syncope.

Le ventre est très ballonné, et on voit les anses intestinales distendues se dessiner sur la paroi abdominale.

Les jambes sont inertes. Pour les mouvoir, elle saisit à pleines mains les masses musculaires de la cuisse. Les membres inférieurs présentent une notable diminution de température.

L'émaciation n'est pas très prononcée ; les masses muscu-

laires atrophiées sont remplacées, surtout aux jambes, par un tissu cellulaire sous-cutané.

La température rectale est généralement de 37°,5 et s'élève tous les soirs à 39°.

EXAMEN CLINIQUE

Poumons. — La percussion est très douloureuse ; elle provoque même des cris à la partie antérieure gauche du thorax. Il semble qu'il y ait une certaine submatité des deux côtés, surtout accentuée au côté gauche. L'auscultation permet d'entendre de gros râles en avant et en arrière des deux côtés, mais plus accentués à gauche.

Abdomen. — La palpation est impossible, le moindre contact provoquant des douleurs intolérables.

Rachis. — Les vertèbres cervicales forment une courbure à convexité gauche très accentuée, surtout au niveau des trois premières. Au niveau de la deuxième dorsale, la colonne présente une courbure à concavité postérieure s'étendant jusqu'à la septième dorsale.

La colonne lombaire présente une légère courbure compensatrice. Les apophyses épineuses sont très douloureuses à la palpation ; elles ne sont pas perçues au niveau de la dépression dorsale, mais la sensibilité paraît y être exagérée.

Jambes. — Anesthésie absolue jusqu'aux épines iliaques. Réflexe rotulien exagéré. Pas de clonus aux pieds.

ANTÉCÉDENTS PSYCHOLOGIQUES

Cet examen clinique ne laissait entrevoir aucune chance de guérison. Mais la médecine ne doit pas être purement physique, elle doit être aussi morale, elle ne doit pas se borner à être locale, mais s'adresser à l'ensemble de la vie ; je me suis donc efforcé, malgré l'état de faiblesse de la malade, de l'interroger, ainsi que sa mère adoptive, sur ses côtés psychiques.

Il me fallut beaucoup de prudence et de patience, car dans la

famille de la malade on a gardé ces faits soigneusement cachés comme des manifestations diaboliques.

J'appris que le frère cadet de la malade, mort à huit ans d'une méningite tuberculeuse, était sujet à des visions et avait, dès son plus tendre âge, fait des prédictions qui toutes s'étaient réalisées : il guérissait les malades. Ses parents l'ont tenu caché pendant toute sa courte vie.

Le père de la malade était aussi sujet à des visions, mais il ne voulait jamais en convenir; il m'a paru qu'il s'était occupé d'occultisme.

La malade n'eut jamais dans son enfance, ni visions, ni faits surnaturels; mais elle fut témoin, le 18 septembre de l'an dernier, alors qu'elle était paralysée depuis dix-huit mois, d'un fait qui prend une grande importance dans la guérison : à cette époque, elle n'avait jamais entendu parler de moi.

Je crois, Messieurs, qu'aujourd'hui tout le monde est à peu près convaincu que nous sommes témoins de faits qui déroutent toute hypothèse, mais les hommes de science savent qu'un fait est un fait, et qu'il faut le conserver, dût-il détruire toutes les hypothèses du monde.

Ce que je vais vous relater me paraît exact, mais je comprends fort bien que vous ne pouvez, Messieurs, l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Je ne commente pas le fait, je vous le donne tel qu'on me l'a donné. Encore une fois, dans l'état actuel des connaissances humaines, nous ne pouvons plus faire ce qu'on faisait il y a dix ou quinze ans, nous ne pouvons plus rejeter un fait parce qu'il nous paraît en contradiction avec ce que nous croyons la vérité. Ce fait est peut-être, probablement même, purement subjectif, il ne me semble pas moins intéressant pour cela.

« Le 18 septembre de l'an dernier, me dit-elle, à 2 heures du matin, j'étais éveillée alors que ma lampe s'éteignit subitement; je la rallumai et constatai qu'elle contenait encore du pétrole ; elle s'éteignit de nouveau. Dans une obscurité absolue je vis alors une lumière dans la cuisine à travers la porte restée entr'ouverte sur le vestibule, puis j'entendis distinctement : « Peux-tu supporter l'épreuve ? » Je répondis : « Oui. » Je vis donc s'approcher de moi une main fine, allongée,

tenant un flambeau qui éclairait toute la pièce et je pus lire au-dessus de moi : « Le 8 mai, tu te lèveras. » La vision disparut lentement, et après quelques minutes d'obscurité la lampe se ralluma d'elle-même. »

Convaincu que par un scepticisme outré, ou par une défiance mal placée, nous passons fréquemment à côté de faits importants, j'ai accepté ce récit comme un phénomène naturel.

Il est à constater que la malade n'a pas été effrayée, mais simplement émue, ce qui est généralement le cas des personnes provoquant des phénomènes psychiques.

Ce récit m'a été refait une deuxième fois par la mère adoptive de la malade et une troisième fois par une garde-malade qu'elle avait à ce moment ; il n'y a que des divergences insignifiantes dans les trois relations.

J'ai demandé à la malade si elle avait revu cette main ; elle m'a répondu : « Non, je ne l'ai jamais revue, mais je la reconnaîtrais entre mille. »

Je déduisis que, dans l'intérêt exclusif de la malade, il fallait tirer parti de cette vision, et je mis mon espoir dans l'éclosion d'une personnalité seconde. Je fis néanmoins très attention de ne faire aucune suggestion, de peur de donner naissance à l'objectivation d'un type, à une pseudo-personnalité sans originalité, ni volonté, telle qu'on en obtient si facilement dans l'hypnotisme.

Il est cependant probable que je n'ai pas été inactif mentalement et que télépatiquement j'ai, sans le vouloir, influencé la création de la seconde personnalité dont je vais parler.

DIAGNOSTICS

Le diagnostic qui me fut communiqué par le Dr Bossuat, qui avait soigné la malade depuis janvier 1905 jusqu'en février 1907, et le Dr Lévi, qui avait été appelé à plusieurs reprises en consultation, était très grave. Le voici textuellement :

« Nous sommes d'avis, le Dr Bossuat et moi, que derrière l'état névropathique de Mlle B... il existe sans doute une lésion médullaire (sclérose probablement), mais que nous ne rapportons pas à une lésion cérébrale. »

Les révélations dues à l'examen psychologique de la malade m'encouragèrent néanmoins à entreprendre le traitement ; je priai, selon mon habitude, quelques médecins très compétents de m'établir un diagnostic et de s'assurer s'il n'y avait pas de contre-indications.

Voici le diagnostic du Dr Grandjean :

« Paraplégie complète (paralysie des membres inférieurs, parésie et rétention vésicale et intestinale) paraissant due à une compression de la moelle, consécutive à un mal de Pott Lésions tuberculeuses des deux sommets, surtout marquées à gauche. Pronostic très réservé. »

Le Dr Diehl, ex-interne des hôpitaux, a examiné la malade, et son diagnostic a été le suivant :

1° Mal de Pott dorsal avec abcès par congestion probablement intra-rachidien, et secondairement éruption dans la cavité abdominale ;

2° Parésie intestinale et péritonite tuberculeuse ;

3° Paraplégie avec rétention des réservoirs urinaires et du rectum.

Résumé : Lésion médullaire au-dessous des centres.

Pronostic des plus graves.

Voici le diagnostic du Dr Pau de Saint-Martin qui, comme les médecins précédents, examina la malade séparément et sans avoir vu ses confrères :

Mlle B..., âgée de vingt-huit ans, est atteinte de paraplégie complète, cette affection résultant probablement d'une compression de la moelle, consécutive elle-même à une lésion des vertèbres d'origine tuberculeuse.

La malade, très amaigrie, est étendue sur le dos et incapable de se déplacer latéralement ; elle peut à peine se soulever en prenant un point d'appui sur les coudes et les mains ; la paralysie des membres inférieurs est absolue, l'insensibilité remontant jusqu'au niveau d'une ligne factice qui joindrait les deux épines iliaques ; des deux côtés les masses musculaires ont presque complètement disparu, remplacées par un tissu cellulo-graisseux ; leur température se met en équilibre avec celles des milieux ; pour se réchauffer, la malade est obligée de les replier sous elle comme des jambes de polichinelle. Les

réflexes sont exagérés, principalement au niveau des tendons rotuliens.

Le ventre est ballonné, très sensible à la pression, surtout à gauche, au point que le poids des couvertures devient vite intolérable ; la palpation profonde est impossible à pratiquer.

Aux poumons, l'auscultation donne des signes manifestes de tuberculose, plus prononcés à gauche où la percussion révèle l'existence de cavernes en avant du sommet ; d'après les renseignements, crachats sanguinolents avec hémoptysies et menaces de syncope.

La malade placée à grand'peine sur le côté gauche, la colonne vertébrale paraît infléchie avec courbure légère au niveau des vertèbres cervicales et courbures compensatrices en dedans au niveau des lombaires ; dans la région dorsale il existe comme une dépression dans l'étendue de trois à quatre vertèbres. Un examen plus précis est presque impossible en raison de la sensibilité.

Constipation et troubles de la miction, la malade doit être fréquemment sondée et ne peut aller à la garde-robe qu'après des lavages.

En résumé et comme il a été dit plus haut, tuberculose généralisée avec complications du côté de l'abdomen (péritonite chronique) et des vertèbres (carie et probablement abcès par congestion avec poche enkystée à gauche), donc état très grave et pronostic des plus sérieux.

TRAITEMENT

1er mars. — Sur les conseils de ces trois médecins très compétents, je cherchai à provoquer soit par des passes et des impositions magnétiques, soit par suggestion, une diminution dans les douleurs et si possible du sommeil. C'était tout ce qu'on pouvait demander. Je m'efforçai, en outre, d'obtenir une action sédative sur l'abdomen au moyen de passes magnétiques circulaires.

La malade s'endormit paisiblement ; je constatai d'emblée, mais partiellement seulement, des indices d'extériorisation de la sensibilité. Je la laissai dormir deux heures.

Pendant quelques jours, l'état fut stationnaire ; je la fis dormir environ deux heures à chaque visite quotidienne.

Le 7 mars, la température baisse brusquement à 35° ; elle va dix fois à la selle ; les selles sont sanguinolentes, en bouillie. Les douleurs de l'abdomen sont intolérables. Lavage d'intestin, puis magnétisation de l'abdomen dans l'hypnose ; elle tombe en somnambulisme, elle me dit qu'elle voit de l'électricité s'échapper de mes doigts, elle précise qu'elle est plus foncée à la main droite qu'à la gauche ; elle prétend que cette électricité pénètre dans les intestins et que cela lui procure un grand soulagement. Une demi-heure après, elle rend son lavage ; les matières contiennent une énorme quantité de peaux blanches agglomérées en pelotte. Après cette évacuation la température remonte à 37°.

Le 8 mars, température à 37°. L'abdomen est moins ballonné, moins douloureux. Elle a dormi quelques heures dans la nuit sans soporifique. Le facies est meilleur, la voix plus forte, le moral remonté. Je l'endors et je magnétise l'abdomen spécialement. A son réveil, elle me dit très doucement : « Il y a à côté de vous une jolie dame, elle est toujours près de vous, elle vient parfois me voir. » La malade me fait une description qui, quoique sommaire, paraît concorder avec une personnalité qui m'a touché de près et à laquelle j'ai très certainement pensé involontairement.

Je veux poser une question, mais la malade ne répond pas, elle est tombée d'elle-même dans un état hypnoïde ; quelques minutes plus tard, elle paraît suffoquer, les bras s'étendent en avant, les mains en extension forcée, et je perçois avec peine les mots : « Aidez-moi, aidez-moi. » Je masse le pharynx, je fais quelques insufflations sur le cœur, en disant : « Voici des forces, prenez-les. » Je perçois alors plus nettement : « Aidez-moi à descendre dans cette petite », puis, quelques secondes plus tard, elle pousse un soupir profond, la figure se détend, elle bouge et détourne la tête, elle fait des efforts pour s'asseoir, je l'aide à se mettre sur son séant, elle reste parfaitement droite, assise.

Stupéfait et évidemment émotionné — ce qui a son importance par rapport aux faits de lecture dans ma propre conscience — je dis à la personnalité : « Si c'est bien vous qui

êtes là, qui faites redresser cette malade, vous pouvez aussi la faire marcher » ; et, d'un geste encourageant, j'ai rejeté de côté les couvertures. Alors, je vis la malade lever lentement et sans effort apparent la jambe droite et la laisser tomber le long du lit, puis, portant le poids du corps sur l'autre fesse, la jambe gauche rejoignit la droite ; les deux pieds sont à terre, placés les pointes en dedans, les jambes raides ; elle est appuyée contre le lit. Je répétai alors : « Marchez, vous le pouvez ! » Ses pieds s'élevèrent les uns après les autres, et elle fit deux fois le tour de la chambre. Les mains étaient jointes, la tête relevée, le regard en haut ; petit à petit, l'expression change, il y a une véritable transfiguration, et je ne crois pas altérer la vérité en prétendant avoir vu une ébauche d'aura autour de la tête du sujet, comme en a décrit le Dr Féré. A deux pas de son lit, son torse s'est voûté, sa tête est retombée, les jambes ont fléchi... je l'ai prise dans mes bras et je l'ai remise dans son lit. Je questionnai à nouveau cette seconde personnalité, elle ne répondit pas.

Une demi-heure plus tard, je réveillai la malade ; elle ne témoigna aucune fatigue. Je m'assurai, sans en avoir l'air, de son amnésie complète. La pression du centre du rappel des faits, à la base du nez entre les deux yeux, ne lui fit se souvenir que de ce qui se passa dans l'état d'hypnose intermédiaire entre la personnalité première et la personnalité seconde, mais absolument de rien de ce qui se passa dans l'état de transe ; elle ne se souvient donc pas d'avoir marché.

Le lendemain, 9 mars, je trouve la malade le visage plus reposé, la voix meilleure ; elle a dormi plusieurs heures.

Le 11 mars, le Dr Grandjean trouve une amélioration évidente dans l'état général ; mais il confirme à nouveau l'état sus-indiqué de la colonne vertébrale, des poumons et de l'abdomen.

Le 15 mars, la journée est très mauvaise ; elle a de très fortes douleurs intestinales ; les hémoptysies sont plus fréquentes que jamais, elle a plusieurs syncopes avec suffocation. Je l'endors et j'agis sur les poumons et l'abdomen par des passes magnétiques circulaires. La malade passe sans provocation dans le troisième état qui est celui de transe dans lequel

la nouvelle personnalité se manifeste ; même suffocation, même mouvement de contraction allongée des bras avec les mains en extension forcée, le tout suivi d'un profond soupir. Après une longue conversation sur laquelle vous me permettrez, Messieurs, de ne pas insister, vu son caractère d'intimité, elle me dit : « Elle pourra désormais tenir la tête droite et se servir de ses bras ; elle ne crachera plus jamais de sang. Vous la guérirez définitivement, si vous avez confiance » ; puis, elle rejette ses couvertures et fait d'elle-même, sans provocation aucune, des exercices d'abduction et de flexion des jambes, des pieds et des orteils. A son réveil, elle n'a aucun souvenir. Je continue les lavages tous les deux jours.

Le 16 mars, la malade a dormi sept heures sans se réveiller ; elle m'apprend avec joie que ce matin sa petite amie lui a dit de tendre ses mains, qu'elle les lui a touchées et qu'elle a senti une force nouvelle pénétrer ses membres supérieurs. Elle m'a écrit aussitôt après une lettre, ce qui ne lui était pas arrivé depuis vingt-trois mois ; elle ajoute aussi qu'elle n'a pas craché de sang de toute la journée. Les hémoptysies ont définitivement cessé à partir de ce jour.

Le 17 mars, elle ressent depuis son réveil des piqûres et des tressaillements dans le haut de la cuisse ; j'examine et je constate, sans attirer son attention dessus, que la sensibilité est revenue sur un parcours de $0^m,10$ aux deux jambes, face interne et face externe. Je mets la malade dans le deuxième état qui est le somnambulisme ; je lui fais faire des exercices mécanothérapiques passifs ; elle souffre dans l'aine. Je la mets dans le troisième état, la personnalité me dit : « Elle ressentira des douleurs jusqu'à ce que la sensibilité soit rétablie dans toute la jambe. » Quand sera-ce ? — « La sensibilité reviendra de $0^m,10$ en $0^m,10$; elle sera complètement rétablie le mercredi 27 mars. » Je mesure aussitôt la jambe et le pied, cela me donne $1^m,02$, c'est-à-dire dix jours, exactement du 17 au 27. Je demande la date de la guérison complète ; la personnalité me répond : « Elle sera définitivement guérie le 15 mai. » Quel jour sera-ce ? — Elle répond sans la moindre hésitation : « Un mercredi. » Je consulte mon calendrier, c'est exact. Au réveil, amnésie habituelle ; il va sans dire que je me garde bien de faire

part à la malade de ce qui m'est indiqué par « sa petite amie ». Les renseignements m'étant généralement donnés à voix basse, on ne peut pas non plus les lui avoir communiqués. Selon la prédiction, la sensibilité s'est rétablie de $0^m,10$ en $0^m,10$ et a atteint les orteils le 27 mars. L'abdomen est presque normal ; elle accuse quelques gargouillements.

Le 18 mars, elle esquisse de petits mouvements volontaires d'abduction des membres inférieurs. Démangeaisons dans l'aine et mêmes tressaillements et piqûres dans la zone sensible. Dans le deuxième état, je lui fais faire de la mécanothérapie passive, mêmes douleurs dans l'aine. Dans le troisième état, elle me dit : « La malade aura encore quelques évacuations sanguines, moins douloureuses, mais il ne faut pas vous en inquiéter, tout va rentrer dans l'ordre aussi bien pour le ventre que pour la poitrine. » Au réveil, même amnésie.

Le 19, elle a deux selles semi-liquides, sanguinolentes, infectes, mais sans peaux ; elles ont été obtenues après avoir, sur l'ordre de la petite amie, mangé deux oranges. Il est important de noter que la malade n'a jamais pu manger d'oranges auparavant et qu'elle les a prises avec plaisir. La malade a observé qu'elle ressentait depuis aujourd'hui le froid du bassin et le passage des matières au rectum.

Le 21, elle ressent pour la première fois des mouvements intestinaux.

Le 25, elle a envie d'aller à la selle ; elle n'y réussit pas. Lors des mouvements passifs, les douleurs de l'aine sont descendues dans les genoux. Grâce aux encouragements de la « petite amie » qui assiste au repas, l'alimentation est meilleure.

Le 26 mars, la sensibilité a atteint le pied, les douleurs sont descendues aux malléoles.

Le 27 mars, les mouvements passifs ne provoquent plus de douleurs ni à l'aine, ni aux genoux, ni aux malléoles, la sensibilité étant rétablie dans toute la jambe. Mouvements actifs sont en grand progrès.

Le 29 mars, première selle normale, moulée sans lavage intestinal et sans magnétisation. Dans le troisième état, la personnalité seconde me dit que, dans quelque temps, la malade aura chaque fois une selle régulière, mais que ce n'est pas encore possible.

Le 30 mars, les mouvements d'abduction et d'adduction des jambes sont complets ; les forces reviennent ; elle dort dix heures par nuit. Dans le troisième état, elle m'annonce que, le 15 avril, la malade fléchira les jambes. Au réveil, même amnésie.

Le 2 avril, elle m'affirme qu'elle a eu deux fois envie d'aller à la garde-robe, mais qu'elle n'a pas eu la force d'expulser.

Le 3 avril, selle normale abondante. Mouvements en progrès. Dans le troisième état, elle me dit de faire des frictions de la colonne vertébrale avec de l'huile de lin et de frotter ensuite avec une gousse d'ail jusqu'à révulsion ; elle m'affirme que la dépression dorsale s'atténuera petit à petit pour disparaître avec le temps. Elle me fixe le mercredi 8 mai comme date du jour où la malade recouvrera l'usage de ses jambes, et elle me confirme que, le 15 du même mois, elle sera définitivement guérie, sans convalescence, mieux portante qu'elle n'aura jamais été. Réveil facile. Amnésie complète.

Le 4 avril, mouvements spontanés des pieds dans tous les sens ; le gauche est moins actif que le droit. Elle a ressenti des douleurs à la dépression dorsale pendant deux heures. Je constate qu'à la pression les apophyses sont de nouveau très douloureuses.

Le 5 avril, le Dr Grandjean constate une amélioration générale très sensible. Il constate la disparition de la courbure des vertèbres cervicales, mais ne voit aucun changement à la courbure des dorsales.

Le 7 avril, je constate que la rapidité des mouvements actifs s'est beaucoup accrue ; elle ne peut encore ni bouger les orteils, ni fléchir les genoux.

Le 9 avril, elle a une selle normale ; elle bouge les orteils.

Le 10 avril, progrès sous tous les rapports. Dans le troisième état, elle marche devant le Dr Grandjean, qui constate un progrès sensible dans la stabilité et dans les mouvements avec résistance.

Le 12 avril, la malade affirme que, depuis la friction de la colonne, elle a chaque jour des douleurs pendant deux heures et que ces douleurs cessent à la suite de craquements dans les vertèbres. Dans le troisième état, elle me prédit que le 25 courant la malade pourra détacher le talon du lit et lever les jambes, et que, le 1er mai, il lui sera possible de s'asseoir.

Le 15 avril, je fais faire comme d'habitude des mouvements mécanothérapiques des jambes, des pieds, des orteils, et je lui commande de faire des flexions ; il n'y a qu'une ébauche de flexion ; petit à petit, et sur l'encouragement de sa « petite amie », et malgré de vives douleurs, elle arrive à faire la flexion complète avec les deux jambes à la date indiquée. Les douleurs à la colonne augmentent chaque jour. Dans le troisième état, elle assure que les douleurs dans la colonne sont le résultat d'un travail, qu'il faut que la malade les endure et qu'elle le lui fera comprendre. — A partir de ce jour, la malade ne s'est plus plainte.

Le 18 avril, selle normale ; les douleurs deviennent intolérables dans la colonne dorsale ; la nuit cependant, elle ne souffre pas, elle dort douze heures sans se réveiller. Dans le troisième état, elle m'annonce que les règles reviendront après-demain 20 avril et qu'à partir de ce jour la malade aura une selle normale chaque jour.

20 avril. Une selle normale le matin, les selles sont, dès ce jour et jusqu'à la fin du traitement, quotidiennes, les mouvements avec résistance sont très en progrès.

23 avril. Les douleurs à la colonne ont disparu. Je constate que les vertèbres dorsales des extrémités de la dépression sont sorties et que celles du centre sont moins profondes. Les craquements continuent. Les règles sont terminées.

25 avril. Elle détache le pied du lit et peut lever les deux jambes à la date indiquée. J'essaie de la mettre sur son séant, la colonne n'est pas rigide, et cela provoque de fortes douleurs.

1er mai. Le Dr Pau de Saint-Martin m'accompagne. Il examine très longuement la malade. Il ne trouve plus rien d'anormal aux poumons ; il affirme que la dépression des vertèbres dorsales a diminué notablement en longueur et en profondeur ; il constate la disparition de la convexité gauche des vertèbres cervicales. L'abdomen est encore un peu ballonné, mais il ne peut pas être comparé avec l'état constaté le 4 mars ; la palpation profonde peut avoir lieu sans la plus petite douleur. Elle dort douze heures par nuit, elle mange bien et gobe des œufs entre les repas. Nous essayons, le Dr Pau de Saint-Martin et moi, de mettre la malade sur son séant,

mais en vain ; elle pâlit aussitôt comme après un trop grand effort. Quelques minutes après, la malade me dit tout bas que sa petite amie est au pied de son lit... qu'elle lui tend les bras... qu'elle lui dit de venir vers elle... et d'un effort assez intense, elle se replie en avant, la colonne se redresse petit à petit et elle se trouve assise sur son séant à la date indiquée. Dans le troisième état, je la fais marcher ; elle fait aussi des exercices de flexion des jambes et remonte dans son lit assez élevé toute seule. A son réveil, elle manifeste sa joie de se trouver ainsi assise et droite ; j'essaie de la mettre debout, mais elle paraît avoir des jambes de polichinelle ; des suggestions encourageantes du Dr Pau de Saint-Martin ne donnent aucun résultat, ce qui est à noter. L'état général est excellent au physique comme au moral.

6 mai. Le moral et le physique sont excellents. La seconde personnalité me confirme que la malade est en excellente voie, et que, selon sa promesse, dans deux jours elle recouvrera l'usage de ses jambes.

E. MAGNIN.

Le mercredi 8 mai, un grand nombre de médecins se sont donné rendez-vous chez M. E. Magnin. La seconde personnalité a déclaré que la malade serait guérie ce soir même vers 10 heures du soir.

La malade est là sur un lit portatif, au milieu de la pièce. Elle paraît un peu interdite de se trouver observée par tant de personnes. Plusieurs médecins l'auscultent. Les cavernes ont disparu. L'état général est excellent. La sensibilité est revenue.

La malade voit toujours « sa petite amie » qui se tient à la gauche de M. Magnin, elle lui parle tout bas et lui sourit.

L'heure est venue. M. Magnin met le sujet en troisième état. La seconde personnalité parle. Elle déclare que Mlle B... est guérie et qu'elle veillera toujours sur elle. M. Magnin la réveille.

Soudain, la malade se lève. Elle marche. Mlle B... suit de

yeux sa petite amie, lui tend les bras et, après l'avoir respectueusement embrassée, se met à courir, à danser dans la pièce en battant des mains. Elle est guérie.

Toute la soirée, Mlle B... demeure sur ses jambes et vide une coupe de champagne avec les invités. — Des photographies au magnésium furent tirées.

T. V.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LES MAITRES DE LA CONTRE-RÉVOLUTION AU XIXe SIÈCLE, par L. Dimier. 1 vol. in-18 jésus. Nouvelle Librairie nationale. Paris, 1907.

En réunissant en volume diverses études sur les plus notoires penseurs du XIXe siècle, M. Dimier s'est proposé de nous offrir un solide enseignement, capable d'aider notre intelligence à se retrouver au sein de l'anarchie contemporaine.

« La critique de la Révolution faite au point de vue de l'intelligence, de la raison et de la science, voilà l'objet précis de cette entreprise », déclare l'auteur dans une importante et substantielle préface.

De toutes parts, en effet, des écrivains se lèvent qui, conscients du désordre social environnant, s'efforcent de ramener parmi leurs contemporains l'esprit de la tradition et, au moyen d'une discipline intellectuelle sûre, de proposer des remèdes à la maladie morale qui opère ses ravages dans toutes les classes de la société. M. Dimier est un de ceux-là parmi les plus courageux.

Le livre dont il s'agit ici renferme, condensées, les principales objections que des politiciens, des littérateurs, des historiens, des sociologues, des artistes, des écrivains catholiques ont élevées au cours du XIXe siècle contre la révolution. Ces protestations « ne se sont pas faites seulement au nom de l'humanité, de la tradition, de la religion, mais encore au nom du bon sens, de la vérité et de la science ». « Ouvrir à nos contemporains les maîtres de la contre-révolution, les enseigner aux jeunes intelligences, extraire, concilier, expliquer leurs doctrines, en tirer les conséquences, en faire l'application aux circonstances présentes, en découvrir les racines dans tout ce que le passé a connu d'enseignements sains, nobles et durables, telle est l'œuvre dont ce livre marque le plan. »

M. Dimier consacre à une douzaine de penseurs éminents les études qui composent ce livre. En quelques pages il fait tenir le système d'un Bonald, la doctrine d'un Maistre, les opinions d'un Sainte-Beuve. A vrai dire, il s'agit moins de peintures générales que d'habiles raccourcis où l'œuvre d'un homme apparaît en pleine lumière. M. Dimier a su extraire de chacun des écrivains cités l'essence de leur philosophie, M. Dimier n'analyse pas, il résume ; « je résume pour faire resplendir », aurait dit Hello.

C'est ainsi que Maistre, maître de la science politique, accuse des qualités d'audace, de vivacité, d'éloquence. Bonald, au contraire, apparaît comme un dialecticien sévère et méthodique. Tous deux se complètent harmonieusement. Rivarol présente les mêmes doctrines que Bonald et Maistre, mais au moyen d'un style alerte et d'une tournure d'esprit chère au XVIIIe siècle. Balzac, romantique et échevelé, demeure un classique en politique ; de même Courier et Sainte-Beuve.

M. Dimier use encore d'un procédé cher à Brunetière : l'utilisation des doctrines professées par des hommes qui traînent avec eux la méfiance. L'auteur discerne avec beaucoup de jugement ce qui, dans un Sainte-Beuve anticlérical, dans un Renan frivole, dans un Proudhon jacobin, est utile à la cause de la contre-révolution et peut confondre des disciples intempérants. La vérité est que Sainte-Beuve, sous des dehors sceptiques, détesta l'anarchie romantique ; que Renan écrivit la *Réforme intellectuelle et morale ;* que chez Proudhon « toute une philosophie de contre-révolution, qui s'y ébauche, découvre par endroits des membres achevés ».

En résumé, le livre de M. Dimier, très personnel, très consciencieux, rendra service à tous ceux qu'intéressent les études de politique expérimentale.

T. DE VISAN.

GIORDANO BRUNO. *Opere Italiane, I, Dialoghi metafisici* con note de Giovanni GENTILE (*Classici della Filosofia moderna*). 1 vol. in-8° de 420 pages. LATERZA e FIGLI, editori, Bari, 1907.

Depuis déjà quelques années, les historiens de la philosophie s'attachent avec intérêt à l'étude des grands systèmes de la Renaissance. Il y a chez les grands philosophes de cette époque un double courant dont l'importance historique est considérable. Nous sommes à l'aurore d'une nouvelle conception de la science et du monde ; les

nouveaux systèmes s'opposent à l'aristotélisme desséché des modernes scolastiques ; Galilée et Copernic sont les deux éclaireurs de la nouvelle science de la nature, attachée à l'expérience et au calcul. En même temps, une sorte d'enthousiasme mystique anime les plus audacieux des penseurs : Nicolas de Cusa, Reuchlin, Corneille Agrippa et Pic de La Mirandole côtoient Copernic et Tycho-Brahé. Les tentatives d'explication physique ou métaphysique de l'univers vont en divers sens ; les idées s'agitent, se contredisent, sans pouvoir trouver leur équilibre. Mais ces spéculations audacieuses sont grandioses ; le génie et la naïveté s'y rencontrent, comme la superstition et l'esprit scientifique. A titre d'indication et de pressentiment, les grands systèmes incomplets de la Renaissance méritent d'attirer l'attention.

Il y a sans doute chez les plus grands de ces penseurs autre chose que le pressentiment des doctrines à venir ; mais nous n'en voulons retenir que cela seul. Et c'est ce que semblent avoir bien compris les quelques récents historiens qui se sont occupés de la philosophie de la Renaissance. Le philosophe peut être le plus représentatif de cette période, Giordano Bruno, a été récemment étudié par des penseurs très différents tels que M. Harold Hoffding, dans le tome Ier de son *Histoire de la Philosophie moderne*, M. Ernst Cassirer, dans le premier volume de son livre : *Das Erkentatniss Problem*, et M. Houston Sewart, Chamberlain dans *Emmanuel Kant*. De telles études ont attiré de nouveau l'attention sur l'auteur de *la Cena de la Ceneri*, et voici justement que M. Giovanni Gentile vient d'éditer avec un soin scrupuleux le premier volume des œuvres italiennes de Bruno. Fondateur, avec M. Benedetto Croce, d'une collection des *Classiques de la philosophie moderne*, qui a pour but de fournir aux lecteurs italiens des éditions correctes des principales œuvres philosophiques modernes, M. Gentile s'est proposé de publier les ouvrages italiens de Giordano Bruno en deux volumes, l'un consacré aux dialogues métaphysiques, le second, aux œuvres morales. — Le premier volume a seul paru jusqu'à présent.

Lorque Bruno se rendit à Londres en 1582, auprès de Michel de Castelnau de Mauvissière, il n'avait publié, en fait d'œuvres philosophiques, qu'un complément de l'*Arsmagna* de Raimond Lulle, et deux ouvrages de mnémotechnie : le *De umbris idearum* et l'*Ars memoriæ*. Ce n'est qu'en 1584 que s'ouvre la période de la production originale de Bruno ; dans la même année, il publiera *la Cena de la Ceneri*, *de la Causa, principio e uno*, *De l'infinito, universo e mondi* et *lo Spaccio della Bestia trionfante*. L'année suivante, parurent la

Cabala del cavello pegaseo con l' aggiunta dell' Asino cillenico et *Degli eroici furori.*

M. Giovanni Gentile divise justement ces ouvrages en deux groupes : les œuvres métaphysiques, comprenant les trois premiers dialogues ; les œuvres morales, comprenant la *Cabala, Degli eroici furori* et *la Spaccio della Bestia trionfante.* En 1591, Bruno publiera à Francfort les trois poèmes latins : *De triplici minimo et mensura; De monade, numero et figura,* et *De immenso et innumerabilibus.* Nous rappelons seulement ces ouvrages, qui, de l'aveu de tous, sont les plus importants et strictement philosophiques. Les dialogues de Londres et les poèmes de Francfort contiennent tout l'essentiel de la philosophie de Bruno.

Dans les trois dialogues italiens que réédite M. Gentile on a, en somme, tout l'essentiel de la doctrine de Bruno. Le lecteur ne sera pas surpris d'y rencontrer des discussions astronomiques et cosmologiques, — surtout dans le premier et le troisième dialogues. Même dans ces discussions, l'objet de Bruno est métaphysique ; il lutte contre la physique aristotélicienne, à laquelle il veut substituer la théorie de Copernic, qu'il continue et qu'il agrandit. Hoffding remarque avec raison que le titre de gloire de Bruno est d'avoir fondé la nouvelle conception du monde à la fois sur la nature relative de notre perception et de notre pensée et d'avoir montré la nécessité de l'étendre à l'infini (1). Son mérite est d'avoir insisté sur la relativité de la connaissance et sur la nécessité d'adopter le système héliocentrique. Son œuvre est une tentative de conciliation entre une doctrine idéaliste du monde et la nouvelle science de la nature. Mais il convient de remarquer que si Bruno part de Copernic, c'est pour le compléter et le corriger. L'infini est pour lui un concept métaphysique, — l'unité des contraires, principe dont nous retrouvons les origines dans le mysticisme antérieur de Nicolas de Cusa. Le problème de la relativité de la connaissance posé par Bruno ne doit nullement s'entendre au sens moderne et kantien. C'est bien plutôt à l'idéalisme platonicien qu'il convient de rattacher cette conception originale, nettement opposée à la doctrine aristotélicienne, combattue par le « champion » de la science nouvelle.

L'édition des *Dialogues métaphysiques* de M. Gentile a été préparée d'après celle de Paul de Lagarde, publiée à Göthingen en 1888, et avec le secours des éditions originales. M. Gentile n'a pas cédé à la tentation de corriger le texte de Bruno. Il a conservé l'orthographe

1) Traduction française, t. I, p. 137.

assez indécise des éditions originales, de sorte que le même mot reparaît quelquefois avec une orthographe différente. En ce qui concerne la ponctuation, M. Gentile a cru devoir faciliter au lecteur moderne l'étude du texte, et tout porte à croire qu'il y a parfaitement réussi. De nombreuses notes historiques et philologiques illustrent les Dialogues. Chose nécessaire, en raison des citations et des allusions nombreuses que nous rencontrons presque à toutes les pages. Les variantes de chaque édition ont été signalées ainsi que la pagination des éditions modernes de Wagner et de Lagarde.

Il convient de remercier M. Gentile du travail auquel il s'est livré pour mettre à jour cette édition si supérieure aux textes antérieurement publiés. La collection entreprise par lui et par M. B. Croce mérite les encouragements du public philosophique ; tout nous fait lui souhaiter le meilleur accueil auprès des philosophes, non seulement de l'Italie, mais de tous les pays de race latine.

Après la publication du second volume des Dialogues, nous aurons à revenir sur la philosophie de Bruno ; nous nous contenterons aujourd'hui de signaler le service rendu par M. Gentile aux historiens de la philosophie.

Em. D.

II. — PHILOSOPHIE

ÉTHIQUE, par Spinoza. Traduction inédite du comte Henri de Boulainvilliers, publiée avec une introduction et des notes par F. Colonna d'Istria. 1 vol. in-8° de xliii-374 pages. Colin, Paris, 1907.

Nous devons rendre grâce à M. Colonna d'Istria de l'excellent service qu'il vient de nous rendre en nous offrant la première traduction française de l'*Éthique*. Cette traduction fut découverte à la Bibliothèque municipale de Lyon et a le grand mérite d'avoir été faite par un contemporain de Spinoza.

Son auteur, le comte Henri de Boulainvilliers, né en 1658, fut un familier de la pensée du juif de La Haye. On sait qu'il écrivit, sous le titre de *Réfutation*, une apologie du système de Spinoza. De même, la traduction dont il s'agit fut moins écrite pour le public que pour l'usage personnel de l'auteur. « Comme il avait formé le projet de rendre le système de son maître plus accessible à tous ceux qu'éloignait l'appareil mathématique de l'*Éthique*, il a voulu préparer pour lui-même les matériaux de cette exposition et rapprocher en quelque

sorte de la forme de sa pensée l'œuvre de Spinoza. C'est pourquoi l'on sent dans cet essai l'effort ardent et assez souvent heureux, pour rendre plus concrètes, plus vivantes, les idées de l'*Éthique*. »

Dans une longue et intéressante introduction, M. Colonna d'Istria nous initie à la vie originale et trop peu connue du comte Henri de Boulainvilliers. C'est à Juilly que lui fut révélée sa vocation d'historien, et c'est là peut-être aussi que ses premiers doutes religieux s'éveillèrent. Par suite des mauvaises affaires de son père, Boulainvilliers fut obligé de se retirer dans sa terre de Saint-Cère, où il se livre à l'astrologie, à la philosophie, à l'histoire. Une retentissante renommée accompagna sa mort.

C'est que la pensée si variée de Boulainvilliers s'est exercée dans tous les domaines de l'esprit. M. Colonna d'Istria s'est moins attaché à l'analyse de ses écrits qu'à définir la physionomie intellectuelle de Boulainvilliers. Ce dernier est avant tout un esprit irréligieux. S'il multiplie les protestations de respect à l'égard de l'autorité théologique, il ne cesse de s'attaquer en sous-main à l'édifice chrétien. C'est pourquoi il ne pouvait pas être d'un autre avis que Spinoza. Celui-ci, en effet, lui apportait un système complet, « une conception du monde et de la nature humaine, une morale, qui pouvaient prendre la place de la Foi et de la Morale chrétienne. Voilà pourquoi Boulainvilliers a traduit l'*Éthique* et a présenté à ses contemporains ce qu'il croyait être l'essence de la pensée de Spinoza. Ainsi, pouvons-nous, grâce à son œuvre, voir comment le Spinozisme se reflétait dans les milieux intellectuels de cette époque, et apercevons-nous la limite extrême qui ne pouvait pas être dépassée dans l'intelligence d'un tel système. »

Cette traduction exacte et vivante sera un excellent instrument de travail. Elle vient à son heure au moment où toute traduction française de l'*Éthique* est introuvable.

V. B.

ÉVOLUTION DES MONDES, suivi de l'*Histoire des progrès de l'Astronomie,* par M. I. Nergal. Schleicher frères, éditeurs.

Contrairement à toutes mes habitudes, j'ai seulement feuilleté cet ouvrage, et j'y ai fait quelques découvertes assez piquantes. J'ai appris d'abord que ce livre de vulgarisation était le premier d'une « Encyclopédie d'enseignement populaire supérieur » (que de bibliothèques on fonde !) publiée, sous la direction de M. Lahy, par la

maison Schleicher. La série doit comprendre quinze volumes dont la rédaction est confiée à des savants spécialistes « qui se sont depuis longtemps consacrés à l'enseignement dans les Universités populaires », afin de « donner une tenue scientifique à ces ouvrages ». Le sommaire des volumes est instructif et montre l'esprit qui préside à cette collection : le numéro 15, intitulé *L'Homme et le Monde,* tire la conclusion générale, en prouvant que « les vieilles théories spiritualistes du monde doivent être irrémédiablement exclues de notre pensée ».

Venons au livre lui-même : il a pour but d'établir que les astres ne sont pas *incorruptibles* comme on le croyait dans l'antiquité et au moyen âge, mais qu'ils se transforment ainsi que toute chose. Dès la seconde page, une note nous enseigne que « l'évolution supprime la création *ex nihilo* », et je m'étonne de l'assurance philosophique qui perce dans cette solution sans réplique d'un grave problème. Mon étonnement ne fait d'ailleurs que commencer : j'étais bien naïf de croire que l'auteur était un vulgarisateur sans parti pris, doué d'esprit critique et par conséquent scientifique, faisant un choix judicieux parmi les données positives de l'astronomie. Sa science se résume dans le monisme d'Hæckel : *Magister dixit, ergo verum est.* Le premier article de son credo est le matérialisme avec son corollaire : les lois mécaniques suffisent à expliquer tous les phénomènes cosmiques. Pas l'ombre d'un scrupule : la vérité est définitivement trouvée.

D'instinct, je suis allé à la partie historique de l'ouvrage qui accuse, il faut le reconnaître, une lecture étendue. J'en ai été amplement récompensé : j'avais lu Kant jadis, mais je n'avais pas sans doute la pénétration de l'auteur, qui rectifie heureusement mon ignorance : « La conception du Dieu de Kant, dit-il, est très différente de celle du Dieu des catholiques ; ce n'est pas un Dieu extérieur au monde, c'est un être conçu d'une façon panthéiste, c'est-à-dire intérieur, et indissolublement lié au monde... » Jusqu'alors je n'accordais guère créance à la légende qui attribue aux Arabes l'incendie de la fameuse bibliothèque d'Alexandrie ; maintenant, la preuve est faite, je sais que les chrétiens sont responsables de ce crime : « Comment admettre le doute sur la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie par les chrétiens quand on voit un Cyrille faire massacrer Hypathie coupable de répandre l'instruction ; un saint Paul brûler les livres ; et des princes comme Al. Mamoun, Al. Hakem, Houlagou, ou encore les successeurs de Tamerlan consacrer leurs efforts à réunir des savants et des livres, à construire des observatoires ou des écoles!... » Je

cueille en passant une nouvelle *simultanéité* (j'ai toujours plaisir à en rencontrer) : « A l'époque où se publia une des plus grandes conquêtes intellectuelles (le livre de Copernic), se créa l'institution la plus déprimante qu'ait jamais connue l'humanité (la Compagnie des Jésuites)... » Plus loin, je lis que la découverte de R. Mayer sur la conservation de l'énergie « est une éclatante confirmation des conceptions matérialistes du monde », et j'admire de plus en plus la subtilité d'esprit et la force de déduction de M. Nergal.

Il a la modestie de se reconnaître des prédécesseurs. Pourtant, dans sa liste des vulgarisateurs de l'astronomie, il omet Fontenelle, le premier en date, et A. Comte. Il est vrai qu'il rachète aussitôt cette petite lacune en m'apprenant des faits et des noms que j'ignorais : ainsi je comprends mieux le rôle de C. Flammarion quand je sais que « ses idées spiritualistes, pour ne pas dire plus, ont beaucoup nui à la portée sociale de sa propagande ». J'avoue humblement que j'ignorais Joseph Vinot qui a sur Flammarion cet avantage de n'avoir jamais fait intervenir « un Dieu ou un Esprit mythique » dans son enseignement et ses écrits.

La bibliographie de l'ouvrage est très soignée, et bien que ce soit une « bibliographie déterministe » (!), où les publications de la librairie Reinwald ont une large place, elle comprend le livre de Boillot sur l'astromonie au XIXe siècle, car, « bien que spiritualiste, l'auteur donne d'excellentes pensées... » Les spiritualistes ne manquent pas parmi les astronomes ; mais tant pis pour Faye, pour Wolf et *tutti quanti !* Vive Laplace qui n'a pas besoin du citoyen Dieu pour créer le monde ; vivent les ouvrages de Janssen où « règne la note de la plus pure philosophie scientifique ». Voulez-vous vous initier à l'histoire de l'astronomie ? Lisez Hœfer : c'est un « très bon ouvrage, remarquable par l'excellent esprit philosophique des remarques de l'auteur et par la méthode d'exposition ». Ceux qui sont quelque peu versés dans l'histoire des sciences savent que les livres de Hœfer n'ont aucune valeur : M. Nergal ne s'en doute pas ; du reste, il n'est ni savant ni historien des sciences, il n'est que matérialiste.

C'est un étrange état d'esprit que celui des athées qui reprochent au christianisme son intolérance et son dogmatisme. Je ne connais pas, pour ma part, de chapelle plus étroite et plus sectaire que celle des matérialistes ou plutôt des vulgarisateurs et des pontifes du matérialisme (car ceux qui cherchent en gémissant la vérité sont dignes de respect). Disséquez les manuels scientifiques les plus orthodoxes : aucun n'égale à rebours en exclusivisme et en parti pris aveugle le livre de M. Nergal ; aucune foi n'est plus affirmative et

plus autoritaire que la sienne ; sa bibliographie même laisse loin derrière elle l'Index de la Congrégation romaine ! La haine de la religion rétrécit l'intelligence et endurcit le cœur : *Oculi habent, et non videbunt.*

F. MENTRÉ.

III. — SOCIOLOGIE

L'IDÉE DU JUSTE PRIX, *Essai de psychologie économique,* par Alfred de Tarde. Paris, Félix Alcan, 1907.

Je suis de ceux qui admiraient Tarde et cherchaient à le faire connaître, avant qu'il fût officiellement sacré grand homme par son élection à l'Institut et sa nomination au Collège de France. Aussi est-ce avec une profonde sympathie que j'ai entrepris la lecture de la première œuvre de son fils, l'*Idée du juste prix.*

J'avoue cependant que je ne m'attendais pas à y retrouver à un tel degré les qualités du père.

Le choix du sujet est directement inspiré par les travaux auxquels Gabriel Tarde avait voué ses dernières années. Il est emprunté à ce domaine encore si inexploré de la psychologie économique, que l'on peut définir l'étude des répercussions des phénomènes de conscience sur les faits économiques. On a souvent le tort, en économie politique, de ne pas prendre l'homme tout entier et tel qu'il est; on le transforme en un type abstrait de consommateur et de producteur de richesse; on paraît oublier que son activité économique n'est pas strictement la réaction d'un organisme intelligent sous l'aiguillon du besoin, mais qu'elle est aussi, dans une large mesure, la résultante de ses désirs, de ses croyances et de ses sentiments.

Qu'entend-on par juste prix? Bien des économistes répondront : il n'y a pas d'autre « juste prix » que celui qui est déterminé par le libre fonctionnement de la loi de l'offre et de la demande. Une balance est « juste » quand elle indique avec une constante exactitude l'égalité de deux poids. Le prix sera juste toutes les fois qu'il y aura équilibre naturel entre la production et la consommation.

Pris dans ce sens, comme le remarque Charles Gide (1), le juste prix se confond avec le prix nécessaire, et le droit d'aînesse fut un juste prix payé par Ésaü pour le plat de lentilles de Jacob.

(1) Charles Gide : *Justice et charité*, conférence publiée dans le recueil *Morale sociale*, p. 204. Paris, Félix Alcan, 1899.

Dans le langage ordinaire cependant, juste prix veut dire autre chose, ou, plus exactement, on a l'impression qu'il veut dire autre chose. Et c'est quand on cherche à préciser cette impression, à la mettre en formule, que l'embarras commence.

Y a-t-il en dehors et au-dessus des lois économiques un critérium supérieur de justice, auquel doivent se mesurer le salaire de l'ouvrier, l'intérêt du capitaliste et le profit de l'entrepreneur? Et si ce critérium existe, est-il véritablement utilisable? Permet-il d'apporter aux prix de concurrence une correction en plus ou moins, que l'on puisse exprimer en chiffres?

A cette question M. Alfred de Tarde cherche successivement une réponse dans les théories et dans les faits.

Dans les théories d'abord.

Il y a eu et il y a encore une théorie canonique du juste prix. L'auteur la résume assez heureusement en disant que « le désir du moyen âge était d'assurer au public la stabilité des prix et au producteur une existence conforme à l'usage de sa classe sociale ».

Il y a eu aussi la doctrine physiocratique du prix naturel. De nos jours, nous sommes en présence de deux conceptions différentes de la valeur et par conséquent du prix qui l'exprime, l'une qui fonde la valeur « sur le travail et sur les frais de production qui se résolvent en travail » ; à cette conception se rattache notamment la théorie marxiste de la valeur; l'autre, la doctrine psychologique, « qui trouve dans l'esprit la source et la mesure des valeurs ». A première vue, l'une de ces conceptions apparaît comme objective, et l'autre comme subjective. En réalité, elles sont toutes deux subjectives, car qui détermine la valeur du travail lui-même, sinon un jugement individuel inspiré en partie par nos désirs, nos croyances et nos sentiments? Le travail, que nos sociétés modernes placent au haut de l'échelle des valeurs sociales, n'était-il pas classé par les sociétés antiques à un degré bien inférieur ?

Passons de la théorie aux faits. L'auteur étudie l'influence de la théorie du juste prix sur les prix réels, d'abord sur les salaires, puis sur l'intérêt, enfin sur le profit. Cette influence trahit également le caractère subjectif et purement psychologique de la notion du juste prix. N'est-ce pas en grande partie affaire d'opinion que l'écart considérable entre le salaire masculin et le salaire féminin ? N'est-ce pas surtout d'après l'opinion publique que s'est faite dans certains pays la fixation d'un salaire minimum? L'opinion n'a-t-elle pas contribué à l'inégalité des salaires selon les lieux ?

Ce rôle de l'opinion est particulièrement discernable dans le cas

d'un monopole, monopole d'État, trust ou cartell. Alors que la concurrence est impossible, le prix de monopole ne peut cependant dépasser un certain taux. Il est d'abord évident qu'il est de l'intérêt du monopoliste de ne jamais élever le prix assez haut pour décourager la demande et la raréfier. Dans la série des prix, il doit s'arrêter à celui qui donne le plus fort produit quand on le multiplie par le chiffre du débit. Mais il est rare que le monopoliste puisse maintenir le prix à ce taux; la plupart du temps, sous la pression de l'opinion obéissant à des croyances morales et à des exigences obscures de justice, il lui faudra rester en-deçà de sa marge de hausse, comme il est arrivé en Allemagne pour le trust du sucre.

En terminant cette incomplète analyse d'un ouvrage rempli d'observations ingénieuses, je songe que j'en ai déjà fait un bien suffisant éloge en disant qu'il évoquait le souvenir des meilleures pages de l'illustre Tarde. La touchante dédicace que ce livre porte en tête me donne à croire que cet éloge touchera le cœur du fils encore plus qu'il ne flattera l'amour-propre de l'auteur.

PAUL CUCHE.

LA MORALE SANS BIEN, par Léon JOUVIN. 1 vol. in-16 de 326 pages. PERRIN, 1907.

L'idée dominante du livre est que la morale ne peut se passer de bien, c'est-à-dire d'absolu, et de fondement objectif et transcendant. La morale subjective est vaine et impuissante à imposer quelque devoir.

Le problème se trouve fort bien posé par M. Jouvin. Nous souhaitons la liberté de penser. Or, la liberté peut s'entendre de deux manières différentes. « Ou l'on admet l'existence de la vérité, du bien absolus, et l'on réclame la liberté d'aller à eux; on ne veut pas que quelqu'un s'interpose ou en ferme l'accès. Ou l'on demande la liberté pour elle-même : quant à la vérité et au bien, on s'arrangera avec eux : à chacun de faire son petit Protagoras. L'on voit que, dans le premier cas, c'est la vérité et le bien qui sont en vue, et, dans le second, la liberté pour la liberté, la liberté dans le vide. »

Voilà qui est bien dit et fortement pensé. Jadis on voulait la liberté de l'individu, mais l'individu est incapable de penser seul. Aujourd'hui on réclame pour le nombre le droit d'imposer sa volonté, partant d'écraser les faibles. Après avoir exalté l'individu, on le réduit à l'impuissance et on l'étouffe sous la volonté collective. « Au lieu de

s'étendre, de se dilater, on se resserre. C'est le déguerpissement de toutes les régions où l'on trouvait de la jouissance et de l'espérance. Évacué, le surnaturel. Évacuée, la métaphysique. Renié, Dieu. Renié, l'Absolu. La nature elle-même est répudiée, car, puisque l'on ne retient que ce qui s'explique, que ce qui peut montrer le moyen qui le produit, toute puissance vous échappe, attendu qu'elle n'a pas à produire d'explication. La puissance, connaissance, action, liberté, vie, n'a d'autre explication qu'elle-même. Si vous l'expliquez par autre chose, par un moyen, il faudra demander à celui-là d'où lui vient sa puissance, et ainsi de suite ; il faudra bien arriver à une puissance qui agisse d'elle-même, qui n'ait pas d'autre explication qu'elle-même, à la puissance qui soit puissante. Par ce chemin, on retournerait à l'absolu. C'est pourquoi on l'a barré. »

Que reste-t-il donc ? La raison. Mais elle nous fait douter de tout, du monde extérieur comme de Dieu. Si tout est relatif, la morale sera la conformité à la nature, c'est-à-dire à l'ordre, à la simultanéité des mouvements de la nature et des hommes. Mais l'ordre de la nature est impuissant à nous donner une morale. Celle-ci consiste au contraire à violer la nature, à changer le monde.

Sans l'absolu, pas de bien ni de mal. La morale ne peut se passer du bien. « Une morale sans bien ne serait-elle pas comme une science sans vérité ? Le bien est donc un objet, et la morale n'est que le moyen de l'acquérir. Morale subjective, science subjective, c'est-à-dire sans objet, sont vaines, sont l'erreur. »

Avec grande habileté et au moyen d'un style très nourri, très vivant, M. Jouvin nous traîne jusqu'à l'absolu, jusqu'au bien objectif. Du phénomène « la science ne tirera jamais ce qu'elle voudrait savoir, sa cause, sa signification, sa valeur ». Ce qui a besoin d'explication, c'est le fini, « ce qui n'est pas comme on doit être, parfait ».

Ce livre est l'œuvre d'un penseur qui voit clair et loin.

T. DE VISAN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

NOTES D'ÉDITION

DÉMOCRATIE POLITIQUE, DÉMOCRATIE SOCIALE, DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE, par Gustave de Lamarzelle, sénateur du Morbihan. 1 vol. in-18 jésus de vii-214 pages. Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1907.

Parmi les questions qui agitent et divisent l'opinion, il n'en est pas de plus brûlantes que la confiance accordée ou refusée à la démocratie.

M. de Lamarzelle montre fort bien le vide de ce mot trompeur et tous les procédés équivoques par lesquels ses partisans ont essayé d'en dissimuler la malfaisance.

La *démocratie* ne peut avoir d'autre sens que celui que lui donnent l'étymologie et l'histoire : le gouvernement du peuple par le peuple. Un tel idéal justifie l'individualisme le plus effréné et la dissolution du pouvoir : cette égalité d'homme à homme que les démocrates revendiquent comme un droit n'aboutit qu'à la pure barbarie, à la ruine de toute civilisation par la suppression des hiérarchies bienfaisantes et des autorités créatrices.

Pas plus que la démocratie politique, la *démocratie sociale* n'a de titres au respect des honnêtes gens. La première s'attaque à l'indépendance et au droit propre du pouvoir souverain, la seconde s'essaie à détruire la tradition dans la famille et la division du travail dans la cité. L'une met le désordre dans la vie publique, l'autre l'introduit dans la vie professionnelle et dans la vie privée. Par la confusion des pouvoirs et des fonctions qui en est le résultat, elles sont une même cause de décadence.

Pour ne pas être entraîné sur la pente de telles erreurs, l'emploi du terme *démocratie chrétienne* n'a été autorisé par Léon XIII qu'en dehors de tout sens politique ou social dangereux : dans celui d' « actions bienfaisantes à l'égard du peuple ». D'enragés partisans de la démocratie se sont plu à dire : « Nous avons fait accepter le mot, nous ferons bien accepter la chose. » Ils se trompent. Le mot a été toléré, le mal n'a jamais été permis.

C'est pourquoi M. de Lamarzelle, en écrivant ces vérités, a fait un bon livre et une bonne action.

LA NATION, L'ARMÉE ET LA GUERRE, par le commandant Munier, préface du général Mercier, ancien ministre de la Guerre. 1 vol. in-18 jésus de xiv-144 pages. Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1907.

« L'ordonnance de l'ouvrage est simple ; elle comprend deux grandes divisions : la *Nation* et l'*Armée*.

« Dans le chapitre de *la Nation*, l'auteur examine les causes diverses de l'affaiblissement de l'esprit national. Il fait ressortir les inconvénients à ce point de vue du service obligatoire, ceux d'une propagande pacifiste prématurée aboutissant à l'antimilitarisme, ceux d'un vague humanitarisme aboutissant à l'antipatriotisme. Il déplore l'envahissement de ces doctrines dans une partie notable de l'enseignement primaire, se rencontrant ainsi avec les idées si justes qu'a développées Maurice Barrès dans sa belle conférence sur « Maître Aliboron ». Il constate enfin que la résultante de ces diverses causes de décadence constitue un véritable péril national.

« Dans le chapitre de l'*Armée*, le commandant Munier s'élève d'abord contre cette utopie d'une armée purement défensive, sorte de muraille vivante de Chine qui attendrait l'arme au pied l'armée envahissante et lui crierait le fameux « Halte-là ! » de M. Jaurès.

« Il étudie ce que doit être l'esprit militaire et combat l'exagération de cette idée que l'armée doit être une simple école de milices ou de réservistes. Il faut une armée active, suffisante comme nombre et comme entraînement. Si en 1870 une des principales causes de nos revers a été l'insuffisance de nos réserves, il faut veiller à ce que dans les luttes de l'avenir nous ne succombions pas par l'insuffisance de la partie active de l'armée. Les considérations très justes que le commandant Munier développe à ce sujet sont corroborées par une brillante conférence qu'a faite récemment le lieutenant-colonel de Maud'huy, professeur à l'École de guerre, sur la psychologie du combat moderne. Voici en effet ses conclusions :

« Il nous faut maintenant au combat des hommes plus braves qu'on n'en a jamais eu besoin. Ce n'est pas par la quantité des troupes, c'est par la quantité de bravoure qu'on vaincra. La victoire est à celui qui attaque. Il n'y a que des troupes braves qui attaquent. Pour pouvoir attaquer il nous faut des *combattants*... »

« Le commandant Munier termine en faisant sous le titre *Iéna-Sedan ?* un pendant au *Rosbach-Iéna* de von der Goltz, et enfin sur cette question terminale : « Sommes-nous dignes de la victoire ? Sommes-nous prêts ? » il laisse au lecteur la responsabilité de répondre. »

COMMANDEMENT ET OBÉISSANCE, par le général Donop, ancien membre du Conseil supérieur de la Guerre. 1 vol. in-18 broché de 108 pages : 1 franc. Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1907.

Les règlements militaires établissent dès leurs premières lignes que la discipline fait la force principale des armées. Or, celle-ci paraît de plus en

plus menacée, depuis que le Gouvernement s'obstine à confier à l'armée des besognes pour lesquelles elle n'est point faite.

Le général Donop, qui fut un de nos grands chefs les plus distingués par leur esprit d'initiative, — ancien directeur de cavalerie, ancien membre du Conseil supérieur de la Guerre, — a fait du dogme de l'obéissance passive une critique rigoureuse qui a provoqué dans les milieux militaires une vive émotion.

Quelles sont les règles de l'obéissance militaire ?

Pour être entière, elle doit être ni passive, ni servile : or, c'est ce qu'elle est trop souvent devenue par un mauvais exercice du commandement qui a méconnu ses devoirs.

Cette étude critique emprunte à la haute personnalité de l'auteur une valeur de premier ordre. Elle permet de mettre au point les refus d'obéissance qui, à diverses reprises, ont si fortement ému l'opinion. Elle explique le devoir de discipline, cette charte essentielle de l'armée.

PRÊT, INTÉRÊT, USURE, par L. Garriguet, supérieur du grand séminaire d'Avignon. 1 vol. in-12 (Collection *Science et Religion*, n° 408) : 0 fr. 60. Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

Le but de cette étude est d'exposer, en essayant de lui donner une solution, une des questions théologiques qui ont été le plus discutées et un des problèmes économiques et sociaux qui préoccupent le plus notre temps, *le loyer de l'argent*. La morale permet-elle d'exiger un intérêt raisonnable de capitaux temporairement mis à la disposition soit d'un industriel pour servir à la production, soit d'une autre personne pour faire face à des besoins de consommation ? D'un autre côté, la science économique justifie-t-elle le capitaliste qui touche une part des bénéfices d'une entreprise à laquelle il n'a prêté qu'un concours pécuniaire ? Quelle a été et quelle est aujourd'hui la doctrine des théologiens sur ce point ? Que faut-il enfin penser de la théorie marxiste selon laquelle l'intégralité du produit doit revenir à l'ouvrier, le travail étant le facteur unique qui crée la valeur ? A toutes ces questions M. Garriguet donne une réponse nette, basée à la fois sur les conclusions de la science sociale et sur les enseignements de l'Église.

PRÉCIS RAISONNÉ DE MORALE PRATIQUE, *par questions et réponses*, par André Lalande, maître de conférences à la Sorbonne. 1 vol. in-12 : 1 franc. Félix Alcan, éditeur.

Entre les questions de casuistique morale, que soulève la vie de tous les jours, et les grandes théories de philosophie morale, sur lesquelles les métaphysiciens ne s'accordent pas, il existe un étage intermédiaire de vérités solides auxquelles viennent également faire appel ceux qui discutent sur les principes et ceux qui raisonnent sur les applications. Énoncer et coordonner ces « axiomes moyens », tel est le but du *Précis rai-*

sonné de morale pratique. Il fallait, pour y arriver, que le texte en fût écrit par un observateur d'esprit positif, décidé à ne se proposer d'autre idéal que d'être bref, exact et précis ; il fallait, en outre, que ce texte une fois établi fût relu, critiqué et contrôlé par le plus grand nombre possible d'hommes compétents. Ces conditions ont pu être réalisées, grâce à la *Société de Philosophie :* la préface explique en détail la méthode de travail adoptée. L'ouvrage ainsi conçu diffère profondément d'un cours de morale, dans le fond et dans la forme ; il comble un vide dont les parents et les maîtres se sont souvent plaints ; et de plus, le simple rapprochement des vérités morales qu'il met en ordre dégage, en dehors de toute théorie, une unité réelle et objective qui n'est pas sans intérêt spéculatif.

LA PROPAGATION DU CHRISTIANISME DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES, par J. Rivière, directeur du grand séminaire d'Albi. 1 vol. in-12 (Collection *Science et Religion,* n° 454-455) : 1 fr. 20. Librairie Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

Parmi ces grands faits qui servent d'arguments à l'apologétique traditionnelle, un des plus saillants comme aussi des plus exploités a toujours été la propagation du Christianisme dans l'Empire romain. Des apologistes du IIe siècle à M. Paul Allard, il n'est aucun des défenseurs de notre foi qui ait négligé de mettre en valeur cette preuve de sa divinité. Cette preuve, cependant, résiste-t-elle à l'étude sérieuse et désintéressée de l'histoire, telle que notre siècle, fécond en travaux critiques, l'a instituée? M. Rivière a pensé qu'il serait bon de montrer, en utilisant les travaux d'un savant moderne et peu suspect d'une sympathie exagérée pour la thèse traditionnelle, que cette thèse n'a aucunement perdu de sa force. C'est sur les ouvrages de M. Harnack qu'il s'appuie. Il montre que pour cet historien, malgré les explications qu'il en a données, le fait de la propagation du Christianisme reste un phénomène « étonnant ». En mettant ce fait au nombre de ceux qui justifient le témoignage de l'Église et font qu'elle est elle-même « un grand et perpétuel motif de crédibilité », le Concile du Vatican a donc confirmé un argument que la critique impartiale n'ébranlera jamais.

L'ÉDUCATION ET LE SUICIDE DES ENFANTS, *étude psychologique et sociologique,* par Louis Proal, conseiller à la Cour d'Appel de Paris. 1 vol. in-16, *Bibliothèque de philosophie contemporaine :* 2 fr. 50. Félix Alcan, éditeur.

Dans cette nouvelle étude, M. Proal analyse, d'après de nombreuses observations judiciaires qu'il a faites, les causes des suicides d'enfants, devenus si nombreux depuis quelques années, et recherche les moyens de prévenir. D'après lui, les principales causes de ces suicides sont la jalousie, la susceptibilité nerveuse, à la suite des punitions corporelles, des réprimandes, des reproches injustes, des punitions humiliantes, les mau-

vais traitements, les querelles domestiques, le mariage des parents devenus veufs ou divorcés. Parmi les causes scolaires des suicides d'enfants, il signale aussi le surmenage intellectuel, l'échec aux examens, la recherche abusive des diplômes, les vocations contrariées, la tristesse de l'internat. Étudiant ensuite l'influence du tempérament de l'hérédité de la sensibilité maladive, les défauts de caractère pathologique qui conduisent au suicide, l'auteur conclut à la nécessité d'une pédagogie scientifique médicale et d'une bonne hygiène, intellectuelle, scolaire et morale.

Ce livre, que la situation de l'auteur rend tout spécialement curieux, trouvera auprès du public le même favorable accueil que les précédents livres de M. Proal.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 65e année.

N° 3 (Mai-Juin 1907). — Julius Donath : Des substances qui interviennent dans la genèse de l'attaque d'épilepsie (353-373). — Soutzo fils : Encore la question de la démence précoce (*suite*) (374-388). — R. Charon : De l'hydrothérapie dans les asiles d'aliénés. Des bains d'aspersion (389-401). — V. Parant : Les garanties d'un traitement rapide dans la nouvelle proposition de loi sur les aliénés adoptées par la Chambre des députés (401-413).

Annales de Philosophie chrétienne, 78e année.

N° 2 (Mai 1907). — J. Wehrlé : Une soutenance de thèse (114-143). — G. Lechalas : La théorie physique (144-162). — P. Godet : Kuhn et l'Ecole catholique de Tubingue (II) (163-182).

Archives de neurologie, 28e année, vol. XXII.

N° 132 (Décembre 1906). — Ioteko : L'analyse mathématique des courbes de fatigue comme procédé de diagnostic dans les maladies nerveuses (417-425).

29e année, vol. I, 3e série (1907).

N° 1 (Janvier). — Mezie et Bailliart : Contribution à l'étude du fond de l'œil chez les aliénés (1-38). — Ducosté : Les fugues dans les psychoses et les démences (38-48).

N° 2 (Février). — Bourdin : La révision de la loi du 30 juin 1838. Examen critique de la nouvelle loi sur le régime des aliénés (98-121). — Ducosté : Les fugues dans les psychoses et les démences (121-134).

N° 3 (Mars). — Bonne : Sur la symétrie bilatérale des corps et sur l'indépendance fonctionnelle des hémisphères cérébraux (177-220).

N° 4 (Avril). — Mlle Pascal : Formes mélancoliques de la démence précoce; période initiale (273-293). — Bonne : Sur la symétrie bilatérale du corps et sur l'indépendance fonctionnelle des hémisphères cérébraux (293-326).

N° 5 (Mai). — Sollier : Hystérie et Sommeil (353-370). — Bonne : Sur la symétrie bilatérale du corps et sur l'indépendance fonctionnelle des hémisphères cérébraux (370-389).

Études, 44e année.

(5 Juin 1907.) — Adhémar d'Alès : La tradition chrétienne dans l'histoire (577-601). — G. Sortais : Michel-Ange sculpteur (602-619). — L. Chevillot : Veuillot et Brunetière (620-638). — Jules Doizé : Les finances du Saint-Siège au temps d'Avignon (639-654). — Lucien Roure : La religion de J.-J. Rousseau (655-673). — Albert Wetterwald : La Chine se réveille-t-elle (674-679). — Pierre Suau : Huysmans (680-684).

Le Névraxe, publié par A. Van Gehuchten. Louvain, 1906, vol. VIII.

Fasc. 1 (1er Août). — Serge Soukhanoff et Serge Pétroff : Un cas de microcéphalie avec autopsie (1-7). — G. Marinesco : Quelques recherches sur la morphologie normale et pathologique des cellules des glanglions spinaux et sympathiques de

l'homme (7-39). — A. Van Gehuchten : La région du lemniscus latéral ou région latérale de l'isthme du rhombencéphale (39-67). — Luigi de Gaetani : Del nervo intermediario di Wrisberg e della corda delle timpano (67-123).

1907. Vol. VIII.

Fasc. 2 et fasc. 3 (25 Janvier 1907). — A. Van Gehuchten : Recherches sur la terminaison centrale des nerfs sensibles périphériques. VI. Le nerf cochléaire (127-146). — Marinesco : Recherches sur les changements des neurofibrilles consécutifs aux différents troubles de nutrition (149-173). — Giacomo Pighini : Sur les premières manifestations de la fonction nerveuse dans la vie embryonnaire des vertébrés (177-180). — Remy Collin : Recherches cytologiques sur le développement de la cellule nerveuse (185-307). — A. Van Gehuchten : Clonus du pied et signe de Babinski dans l'hystérie (313-330).

La Revue du Mois, 2e année.

(10 Juin 1907.) — E. Bouty : Tolérance et Science (641-657). — P. van Tieghem : Le surhomme dans les romans de Gabriel d'Annunzio (658-679). — C. Tissot : Les progrès de la télégraphie sans fil (680-697). — E. Tarbouriech : La nature du droit d'auteur (698-718). — D. Parodi : La croisade contre J.-J. Rousseau (719-727). — E. Brucker : La classe dialoguée dans l'enseignement des sciences naturelles (728-738).

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Mai 1907.) — E. Borel : La logique et l'intuition en mathématiques (273-283). — V. Boy : La vision (284-326). — L. Weber : La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral (*suite*) (327-347). — A. Léon : La notion du réel (348-362).

Études critiques : P. Boutroux : « La théorie physique » de M. Duhem et les mathématiques (363-376).

Questions pratiques : I. Wilbois : La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle (377-400).

Revue philosophique, 32e année.

Mai 1907.) — B. Bourdon : La perception du temps (449-491). — Duprat : La spatialité des faits psychiques (492-501). — Th. Ribot : Sur une forme d'illusion affective (502-517). — Rogues de Fursac : Notes de psychologie religieuse : Les conversions (518-529). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

(Juin 1907.) — J.-J. van Biervliet : La psychologie quantitative. La psychophysiologie (561-592). — E.-B. Leroy : Nature des hallucinations (593-619). — L. Dupuis : L'hallucination au point de vue psychologique (620-643). — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux. — Table des matières.

Revue de Psychiatrie et de Psychologie expérimentale, 2e année.

N° 5 (Mai 1907). — H. Colin : Deux quartiers de sûreté pour aliénés criminels (177-185). — L. Marchand et Vouet : Du délire de persécution survenant à la période involutive de la vie (186-194). — M. Belletrud : Les bains d'acide carbonique chez les aliénés (195-200).

Revue scientifique, 5e série, tome VII.

N° 18 (4 Mai 1907). — J. Harmand : L'agriculture japonaise (535-542). — L. Maillard : L'industrie salinière (542-561). — P. Lemoine : A propos de quelques problèmes de biogéographie et de paléographie (561-563).

5e série, tome VII.

N° 19 (11 Mai 1907). — J. Sageret : La genèse des mathématiques (577-585). — M. Delépine : Mendeléeff (585-588). — R. Dongier : L'exposition de la société française de physique (588-590).

5e série, tome VII.

N° 20 (18 Mai 1907). — P. Bourd : L'enseignement technique de la chimie dans les Universités (609-614). — Dr J. Pellegrin : Les poissons du lac Tchad (614-619). — H. de Varigny : La colonisation saxonne dans le Boulonnais (619-624).

5e série, tome VII.

N° 21 (25 Mai 1907). — A. Gautier : Les cinquante premières années de la société chimique de France (641-659). — P. Nicolardot : Glucinium ou Béryllium (659-662).

5e série, tome VII.

N° 22 (1er Juin 1907). — H. Lecomte : Historique des collections de botanique du Muséum d'Histoire naturelle de Paris (673-680). — A. Gautier : Les cinquante premières années de la société chimique de France (*suite*) (680-689). — E. Coustet : Photographie des couleurs. État actuel de la méthode interférentielle (689-692).

5e série, tome VII.

N° 23 (8 Juin 1907). — P. Nicolardot : Chrome, tungstène, molybdène (706-715). — H. Lecomte : Historique des collections de botanique du Muséum d'Histoire naturelle de Paris (*suite*) (716-721). — J. Barsacq : De l'action comparative de quelques poissons sur les insectes (721-723).

Revue de synthèse historique, t. XIV, 2.

N° 41 (Avril 1907). — C. Bouglé : Les idées égalitaires et la Révolution bouddhique (129-145). — Paul Lacombe : L'appropriation privée du sol dans l'antiquité (146-157). — André Fribourg : Nouvelles expériences sur le témoignage (158-167). — A. Puech : La littérature grecque chrétienne depuis 1901 (168-216).

Revue thomiste, 15e année.

N° 2 (Mai-Juin 1907). — R. P. E. Hugon : Foi et révélation (137-154). — R. P. H.-A. Montagne : Théorie de l'automatisme conscient (155-174). — T. Richard : Procédés oratoire et scolastique (175-196). — R. P. A. Agaesse : Les origines du *Te Deum*, d'après Dom Cagin (197-215). — R. P. Thomas-M. Pègues : L'enquête du Dr Rifaux (216-222). — M.-Fr. C. : La philosophie de la foi chez Newman (222-231).

Annalen der Naturphilosophie, 12, IV, 1907.

F. Wald Kladno : Das nächste Problem der Chemie (1-15). — Wilh. M. Frankl : Illusive Reihen (16-19). — A.-Erich Haas : Die allgemeinsten Gesetze des physikalischen Geschenensund ihr Verhältnis zum zweiten kauptsatze der Wärmelehre (20-30). — Wilhelm Ostwald : Persönlichkeit und Unsterblichkeit (31-57). — Rudolf Goldscheid : Der Richtungsbegriff und seine bedeutung für die Philosophie (58-92).

Philosophisches Jahrbuch, 20 Band.

(2 Heft.) — L. Dressel, S.-J. : Die neuere Entwickelung des Massenbegriffes (129-143). — Karl Kelings : Darf der Mensch nach den Prinzipen Herbarts erzogen werden ? (144-155). — Ludwig Baur : Der gegenwärtige Stand der Philosophie (156-177). — Johann Meier : Robert Boyles Naturphilosophie (178-201).

The american Journal of Psychology, vol. XVIII.

N° 2 (April 1907). — C. Spearman : Demonstration of Formulæ for True Measurement of Correlation (161-169). — Max Meyer : The Significance of Wave-Form for our Comprehension of Audition (170-176). — Alvord and Searle :

A Study in the Comparison of Time intervals (177-181). — SEVERANCE and WASHBURN : The Loss of associative power in Words after long Fixation (182-186).

The Monist, vol. XVII.

N° 2 (April 1907). — Henry WHITE : Christian Science : Medievalism Science (161-185). — E.-T. BREWSTER : The evolution of Christian Science (186-199). — EDITOR : Christian Science and the Reason of its strenght (200-208). — Hugo DE VRIES : New Principles in Agricultural Plant-Breeding (209-219). — G. GORE : A Scientific View of Human Choice (220-229). — EDITOR : Friedrich Nietzsche (230-251). — A.-H. GUNLOGSEN : A few Historical Data of the Modern Science of Language (252-271).

The Philosophical Review, vol. XVI, 3.

N° 93 (May 1907). — Dr Oscar EWALD : Contemporary philosophy in Germany (1906 (237-265). — E.-B. Mc GILVARY : Pure experience and reality (266-284). — Dr G.-H. SABINE : The material of Thought (285-297). — Dr B.-C. EWER : Determinism and indeterminism in Motives (298-311).

The Psychological Review, vol. XIV.

N° 3 (May 1907). — J.-R. ANGELL : The pendular Whiplash illusion of motion, by Harvey Carr (169-180). — J.-Mark BALDWIN : Thought and Language (181-204). — C.-L. HERRICK : The Nature of the Soul and the Possibility of a Psycho-Mechanic (205-228).

Rivista di psicologia.

(Mars-Avril.) — C. PREZZOLINI : Legende e psicologia dello scienziato. — G. VAILATI : Un manual per i bugiardi. — G. MANTESANO : La genesi del sentimento estetico. — A. VEDRANI : Amnesi verbale e lobulo parietale inferiore (*fine*). — G. SORESI : La conquista della personalita nei bambini e nei giovanetti.

(Mai-Juin.) — C. FERRARI : La pedagogia scientifica e le sue applicazioni pratiche. — G. VAILATI : Un nuovo ramo della psicologia. — P. MACCHERONI : Il valore scientifico dell' arte educativa.

Leonardo, Serie III.

(Aprile-Giugno 1907.) — G. PAPINI : Franche spiegazioni (129-143). — A. REGHINI : Il punto di vista dell' Occultismo (144-156). — G. AMENDOLA : A. Harnack e la Filosofia Cattolica (157-161). — R. G. ASSAGIOLI : Per un nuovo umanesimo ariano (162-182). — Stefan CLOUD : Pittori e scultori sacri (183-200). — R. C. ASSAGIOLI : Il « nuovo pensiero » americano (201-214). — La Compiuta DONZELLA : Schermaglia shakespeariana (215-219).

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

COURS DE M. BERGSON AU COLLÈGE DE FRANCE [1]

THÉORIES DE LA VOLONTÉ

Lorsqu'on aborde l'étude de la volonté, une première question se pose : quel est, au juste, le domaine de la volonté ? Problème très complexe et dont on a donné des solutions extrêmement différentes, depuis celles qui considèrent le domaine de la volonté comme coextensif à celui de la réalité, jusqu'à celles qui, au contraire, refusant de voir dans le vouloir une forme spécifique de la vie psycholo-lique, nient son existence même. Ces deux positions extrêmes sont, d'un côté, celle de *Schopenhauer*, de l'autre, celle du pur mécanisme ; entre elles, prennent place des théories intermédiaires. Les unes restreignent le domaine de la volonté à celui de la seule existence consciente, mais dérivent de la volonté toutes les facultés psychiques. Les partisans de cette thèse disent que, dès que l'être devient capable d'une action proprement dite, c'est-à-dire dès que la

(1) Nous n'avons pas entrepris cette publication sans des hésitations que nos lecteurs, familiers avec la pensée et la forme si remarquablement originales de M. *Bergson*, comprendront aisément ; un résumé de notes prises à un cours ne peut être qu'une sorte de traduction ; et traduire du *Bergson* n'est-ce pas s'exposer à se voir appliquer le *traduttore, traditore ;* vouloir le traduire, c'est risquer de le trahir. C'est du moins assurément se condamner à laisser tomber ces qualités de forme qui, chez M. *Bergson*, prêtent à la pensée leur limpidité en même temps que leur charme profond et personnel. — D'autre part, la disposition des idées et la manière de les développer ne peuvent pas être identiques selon qu'on les présente dans une série de leçons dont chacune, en un sens, est construite de manière à se suffire à elle-même, ou dans les colonnes d'une revue. Ici aussi, force nous a donc bien été de transposer et de traduire. Au cours de ce travail, il nous est sans doute arrivé de commettre des maladresses ; le lecteur voudra bien les excuser ; et nous sommes bien assurés qu'après avoir lu ce compte rendu, le lecteur jugera que le cours de M. *Bergson*, même imparfaitement traduit, présente encore un intérêt qui justifie amplement notre publication. P. F.

contingence pénètre dans le monde, avec elle la volonté entre par la même porte, et la conscience aussi, car c'est, au fond, la même chose. Ils soutiennent que l'action une fois posée, la sensibilité et même l'intelligence s'en déduisent. Percevoir les objets, par exemple, c'est apercevoir les lignes le long desquelles notre activité peut circuler ; — la mémoire, à son tour, est la faculté d'évoquer, dans une situation donnée, une situation antérieure qui ressemble à la première : or, une telle faculté est indispensable pour agir. On peut tenter une démonstration analogue pour l'association des idées, et aussi, dans une certaine mesure, pour l'idée générale. Bref, tous les faits psychologiques seraient ainsi fonctions de la volonté ; celle-ci serait comme une faculté qui, en revenant sur elle-même et en se tordant, en quelque sorte, exprime hors d'elle la sensibilité et s'éclaire elle-même en se déployant et en fonctionnant.

Mais d'autres philosophes ont encore restreint le domaine de la volonté ; ils la présentent, non plus comme la source de toute la vie mentale, mais simplement comme une faculté psychologique à laquelle demeurent irréductibles les deux autres : l'intelligence et la sensibilité.

On peut enfin resserrer encore davantage le cercle de la volonté jusqu'à la réduire à n'être plus, en quelque sorte, qu'un point mathématique, quelque chose comme une quantité évanouissante, toujours plus petite que toute quantité assignable, et comme une force qui, aussi minime qu'on voudra la supposer, est pourtant capable de produire des effets très considérables. Dans cette hypothèse, une fois que les éléments psychologiques auraient préparé des actions possibles, la volonté jetterait dans la balance le grain de poussière qui suffit à la faire pencher de tel ou tel côté. C'est une conception de ce genre qu'exprime la théorie du *fiat* de *W. James*, qui est la volonté localisée, pour ainsi dire, en un point imperceptible.

Lorsqu'on a ainsi resserré le domaine de la volonté, on ne peut le réduire davantage sans la supprimer purement et simplement. Cette négation a été présentée sous différentes formes. Elle peut d'abord se présenter sous un aspect physique ou plutôt métaphysique : si l'on admet qu'il ne saurait y avoir de fissure dans le mécanisme universel et que le principe de la conservation de l'énergie doit être affirmé avec une rigueur absolue, tout est inflexiblement réglé par les lois de la physico-chimie, et ni la conscience ni la volonté ne sauraient avoir aucune action efficace. — Que si l'on présente cette thèse sous un aspect biologique, on dira alors que la volonté sort,

par voie de complication croissante, du simple réflexe. — Enfin, si la négation de la volonté prend la forme psychologique, on s'efforcera de montrer que cette prétendue faculté se ramène, soit à des éléments sensibles, soit à des éléments intellectuels, soit aux deux à la fois.

Quelle attitude prendre vis-à-vis de ces théories ? Nous ne discuterons pas chacune d'elles à part ; car la question qui se pose d'abord, et qui nous préoccupera surtout, sera celle de savoir s'il y a une fissure dans le mécanisme, et si quelque chose de *sui generis* s'introduit dans le monde avec la contingence. Si nous arrivions à prouver que oui, ce dont nous démontrerions ainsi la réalité serait ce qu'il y a de plus important pour la conscience, car il serait derrière toute la vie psychologique.

Telle est la manière dont se pose la question. La grosse difficulté que l'on rencontre pour la résoudre, c'est que, en psychologie, nous n'avons aucun moyen de savoir si les analyses que nous faisons sont exhaustives ou non. Bien plus, rien ne nous dit que l'analyse n'altère pas, par cela seul qu'elle essaie de les saisir, et de les déterminer avec précision, les éléments qu'elle nous révèle, et si, pour connaître la vraie nature de ces éléments, il ne faut pas y ajouter quelque chose que l'analyse laisse toujours échapper nécessairement. Les photographies que nous prenons du galop d'un cheval ne sont pas, en réalité, des éléments du galop dont on les a pourtant tirées ; et le cinématographe qui, avec la série de ces vues, recompose la course, ne nous donne l'illusion du mouvement qu'en ajoutant à ces vues, sous la forme d'un certain mode de succession, le mouvement qu'en elles-mêmes elles ne peuvent contenir. De même, il se pourrait que les analyses qui ont l'air de faire évanouir la volonté fussent vraies en un sens, mais que cependant, en tant qu'elles sont des analyses, elles laissassent échapper la volonté elle-même dans ce qu'elle a de propre et de spécifique. Par suite, alors même qu'il serait possible de démontrer que la volonté se résout à l'analyse en d'autres éléments, il ne faudrait pas se croire obligé de conclure qu'elle n'est rien de spécifique, de réel ; une autre alternative, en effet, reste possible : peut-être, de sa nature, la volonté échappe-t-elle, en un sens, à l'analyse, parce qu'elle est incommensurable avec les éléments en lesquels l'analyse essaie de la décomposer.

Tel est le genre de démonstration que l'on va tenter ici à propos de chacune des quatre formes de l'activité volontaire qui seront étudiées dans ce cours.

Le compte rendu que nous donnons aujourd'hui contiendra l'étude des deux premières : l'*effort musculaire*, l'*effort d'attention*. Dans un prochain compte rendu, nous traiterons des deux autres : la *volition en général*, et le *caractère*.

*
* *

L'EFFORT MUSCULAIRE

L'effort musculaire est le plus précis des actes volontaires ; il se laisse délimiter beaucoup plus facilement que la délibération, par exemple, ou que l'attention. Mais de ce qu'il est très net, il ne s'ensuit pas qu'il soit simple ; et même il n'y a pas de fait psychologique qui ait soulevé des controverses plus ardentes entre psychologues, physiologistes et neurologistes. On aurait de la peine à s'expliquer ce fait si l'on ne remarquait que ce problème n'est pas sans attaches avec la question métaphysique et morale de la liberté et du déterminisme (1).

On s'explique ainsi que la première solution du problème ait été proposée par le plus métaphysicien des psychologues du siècle dernier, *Maine de Biran* (2). L'idée dont il est parti, c'est que la conscience de l'effort est faite du sentiment d'une antithèse entre la force « hyperorganique » (c'est-à-dire une force d'une autre nature que l'organisme) et la résistance de l'organisme à l'action de cette force ; le mouvement volontaire se produit quand cette force repasse en quelque sorte sur les contours des mouvements qu'avait aupara-

(1) Des deux thèses opposées que l'on trouve au sujet du problème de l'effort, l'une nie, l'autre affirme la spécificité du sentiment de l'effort. Ni l'une ni l'autre, sans doute, ne se fonde immédiatement sur la métaphysique ; mais elles sont toutes les deux dans la direction de deux métaphysiques différentes et même opposées. En effet, si l'on admet la liberté, c'est-à-dire la possibilité de créer des actions non entièrement déterminées par les états précédents, il est assez naturel de croire que la force créatrice que cette hypothèse nous attribue se perçoit elle-même comme quelque chose d'absolument *sui generis*. Inversement, si l'on part d'une théorie déterministe de l'action volontaire, on sera assez facilement conduit à une conception analogue à celles qui nient la spécificité du sentiment de l'effort. Néanmoins, il ne faut pas oublier que cette liaison n'est pas absolument nécessaire ; et l'on verra que *Bain*, qui affirme la spécificité du sentiment de l'effort, incline fortement à ne pas croire à la liberté, tandis que *W. James*, partisan du libre arbitre, réduit le sentiment de l'effort à la conscience de sensations périphériques. (On remarquera, du reste, et cela est très significatif, que presque tous ceux qui ont adopté cette théorie de *James* l'ont fait entrer dans des systèmes déterministes, en supprimant purement et simplement le *fiat* libre qu'il admettait.)

(2) La théorie de *Maine de Biran* se trouve exposée dans l'*Essai sur les fondements de la Psychologie* (2e section, Ire partie) et dans l'*Anthropologie*.

vant exécutés passivement et automatiquement l'organisme. La conscience de l'effort n'est donc pas, pour *Biran*, la perception de l'émission de l'influx nerveux, mais le sentiment de la résistance que les muscles et les nerfs opposent à quelque chose qui n'est pas matériel (1). — Cette théorie, très métaphysique, a pris plus tard une forme psychologique et même physiologique. *A. Bain* (2) a soutenu qu'il y a, dans la conscience de l'effort, le sentiment de l'émission de la force musculaire, sentiment qui nous est donné d'une manière immédiate, et non par l'intermédiaire des filets nerveux, c'est-à-dire de la périphérie. Cette théorie, qui n'est peut-être pas physiologiquement inadmissible, comme ont essayé de le montrer *Jean Muller* et plus récemment *Beaunis*, a été l'objet d'un essai de vérification expérimentale de la part du physiologiste anglais *Waller*, mais cette tentative est peu satisfaisante (3).

En résumé, d'après les partisans de la théorie centrifuge, l'effort musculaire lance dans l'organisme la force qui produit le mouvement : il y a en moi comme un réservoir d'action que mon effort ouvre en quelque sorte, et j'ai conscience de l'acte d'ouvrir ce réservoir, et du phénomène par lequel quelque chose en sort et se répand dans l'organisme. — D'après les théories centripètes, au contraire, le sentiment de l'effort se résout dans un ensemble de sensations périphériques (tension des muscles, leur froissement, frottement de la peau, etc...), qui, m'apparaissant confusément comme une dépense d'énergie, me donne l'illusion de saisir à sa source l'émission d'une force. — Cette thèse n'est pas aussi récente

(1) Dans ce bref compte rendu, nous ne pouvons reproduire l'intéressant exposé que M. *Bergson* a fait de la théorie de *Maine de Biran*, pas plus que nous ne pourrons suivre dans le détail les théories dont il sera question plus loin. Nous tâcherons de nous borner à n'en retenir que ce qui est strictement indispensable, soit pour caractériser ces théories, soit pour permettre au lecteur de saisir le sens et la portée des remarques que M. *Bergson* aura à faire à leur sujet. P. F.

(2) Voyez *Les Sens et l'Intelligence*.

(3) Voici, aussi brièvement que possible, comment procède *Waller* : renonçant à démontrer directement sa thèse par l'étude expérimentale de l'effort lui-même, il part de ce postulat que la fatigue a son siège dans le même centre que l'effort. Cela posé, il fait presser un dynamomètre par un sujet, jusqu'à la fatigue. Puis il soumet ce sujet au maximum de faradisation supportable, de manière à obtenir la contraction la plus forte possible. Voici alors comment il raisonne : si la fatigue a son siège au centre cérébral, la contraction du membre provoquée par la faradisation devra être la même, que le membre soit fatigué ou non. Or, l'expérience montre qu'il en est ainsi. Donc la fatigue et, par suite, aussi l'effort ont leur siège au centre et non à la périphérie. Ces expériences sont peu démonstratives ; car le postulat qui est à leur base ne paraît pas justifié ; de plus, leurs résultats mêmes ont été fortement contestés par *Bastian*.

qu'on le croit ; elle remonte vers 1850, et a été émise à peu près en même temps, en France, par *Landry*, et en Allemagne, par *Lotze* (*Psychologie médicale*). Elle se présentait, chez ce dernier, sous une forme métaphysique. Avec *Landry*, au contraire, elle se rapproche des faits (1) en s'appuyant sur l'étude d'états pathologiques qui se caractérisent par l'abolition de la conscience des mouvements accomplis. — La même thèse a été reprise par *Charlton Bastian* (2) qui l'a, lui aussi, défendue par des arguments tirés de la pathologie et l'a rattachée à sa théorie de la *kinesthésie*.

Ces différents travaux avaient déjà donné à la théorie périphérique une précision suffisante ; il restait à la rendre persuasive pour les philosophes, à la confirmer par une analyse psychologique approfondie, par un effort d'introspection intense. Cette tâche a été accomplie à peu près simultanément par *William James* et par *Munsterberg*. — L'exposé de *William James* (*Principes de Psychologie*, 2e vol. dans le chapitre de la volonté) est un chef-d'œuvre d'analyse psychologique. Il commence par nier que le sentiment de l'effort soit la conscience d'un courant centrifuge d'énergie ; et il essaie de donner les raisons qui nous font accepter si aisément cette conscience d'un courant (3). Il démontre ensuite, par des preuves *a priori* et *a posteriori*, la fausseté de cette opinion. Il n'y a pas, dit-il, de preuve *a priori* en faveur de l'existence du sentiment de l'émission de l'énergie ; le vieux préjugé scolastique d'après lequel l'effet doit être contenu dans sa cause a seul pu faire croire le contraire. — En revanche, il y a *a priori* une très forte présomption pour que ce sentiment d'*innervation*, comme l'appelle *Wundt*, n'existe pas. Car la nature agit par les moyens les plus économiques et que tout ce qui est inutile finit par s'atrophier et disparaître ; or, le senti-

(1) Voyez : *Gazette des Hôpitaux*, 1855 : Mémoire sur la paralysie du sentiment d'activité musculaire ; et *Traité des paralysies*, 1859.

(2) Voyez : *British medical Journal*, 1869. *Le Cerveau*, 1880. *Brain*, 1887 et 1892.

(3) *James* présente à ce sujet d'ingénieuses analyses. Toutes les fois, dit-il, que nous avons à accomplir un mouvement difficile et précis, nous sommes avertis d'avance de la quantité et de la direction de l'énergie que ce mouvement exige. On n'a qu'à jouer au billard, si l'on veut prendre la volonté sur le fait et dans l'acte de *répéter* idéalement des contradictions musculaires de plus en plus correctes, jusqu'à ce qu'on arrive à la contraction voulue ; et à ce moment on dit : « Lâchons tout ! » — Ces sortes de pesées préalables nous font l'effet de projections successives de puissance dans le monde extérieur, projections suivies de corrections intervenant juste à temps pour empêcher l'acte irrévocable. Tels sont les faits qui, selon *James*, expliquent la croyance commune à l'existence de ce sentiment spécial de l'effort.

ment nous serait parfaitement inutile; donc, on peut être certain que nous ne l'avons pas.

D'autre part, l'analyse même du sentiment de l'effort fournit contre la théorie centripète, des arguments *a posteriori*. Car les seuls éléments que nous révèle l'introspection sont : une image « anticipatoire » du mouvement à accomplir, des sensations accompagnant le mouvement en voie d'exécution et, dans le cas du mouvement proprement volontaire, le consentement de la volonté, le *fiat*. — Enfin *James* complète ces arguments *a posteriori* en discutant les faits que les partisans de la théorie centrale prétendent tirer de la pathologie et en montrant que celle-ci confirme sa propre thèse; car chez les sujets anesthésiés, c'est-à-dire privés des sensations émanant de la périphérie, le sentiment de l'effort est profondément altéré (1).

Avant d'indiquer quelle position il faut prendre entre les deux groupes opposés de théories dont nous venons d'esquisser très imparfaitement l'exposé qu'en a fait M. *Bergson*, notons deux objections qu'il dirige contre la théorie périphérique. En premier lieu, si le sentiment de l'effort ne consistait que dans la conscience de l'ensemble des sensations musculaires, comme la conscience du mouvement exécuté passivement contient une partie des éléments que *W. James* découvre dans la conscience du mouvement volontaire, le mouvement exécuté passivement devrait être accompagné lui aussi d'un sentiment, non pas identique, sans doute, au sentiment de l'effort, mais, du moins, ayant quelque analogie avec lui. En second lieu, les sensations émanées de chaque membre à l'occasion de chaque mouvement étant différentes les unes des autres, nous devrions avoir, non pas un sentiment général d'effort, mais autant de différents sentiments d'effort qu'il y a de mouvements possibles. Sur cette seconde objection, plus importante que la première, nous aurons l'occasion de revenir. — Cette théorie apparaît donc dès à présent comme insuffisante. Mais elle est vraie dans certaines de ses parties, aussi bien, du reste, que la théorie opposée. Cherchons donc ce qu'il y a d'acceptable dans ces théories opposées, et comment il faut les compléter et les dépasser l'une et l'autre.

(1) Nous nous contenterons, dans ce compte rendu, de mentionner la théorie de *Munsterberg* et d'extraire seulement du cours de M. *Bergson* les indications suivantes : *Munsterberg* (*L'Action volontaire*, 1888) analyse le sentiment de l'effort à peu près dans les mêmes termes que *James*; il s'en distingue par la place plus grande qu'il accorde aux *images anticipatoires*, et par le rôle qu'il attribue à des sensations de *tension*, émanées de la tête. Ces sensations, selon *Munsterberg*, sont pour beaucoup dans notre croyance à l'origine de l'effort. Il faut ajouter que Munsterberg ne fait aucune place au *fiat*.

Il est certain, d'abord, que les analyses de *James* sont exactes et que, dans le sentiment de l'effort, interviennent des sensations musculaires, cutanées, articulaires, qui augmentent lorsque l'effort musculaire devient plus intense. Il résulte de là que la thèse de l'origine centrale du sentiment de l'effort ne peut être acceptée sous la forme absolue que lui donne *Maine de Biran* ou *A. Bain*. Le sentiment d'innervation, tel que *A. Bain* le décrit, présente une très grande consistance, une véritable matérialité; mais si l'on presse cette consistance, on en voit sortir les sensations périphériques dont parle *James;* et, si une fois ces sensations éliminées, il reste quelque chose, ce n'est pas quelque chose de consistant comme ce que décrit *Bain*, mais, au contraire, quelque chose de très fuyant et de fluide, en quelque sorte. — Mais reste-t-il réellement quelque chose? James croit avoir démontré que non (1). Examinons donc ses raisons. — Le fait qu'il invoque après *Landry* et *Bastian*, à savoir l'abolition ou la diminution du sentiment de l'effort chez les sujets atteints d'anesthésie, est incontestable; mais la conséquence qu'en tire *James* dépasse les prémisses; la seule conclusion légitime, c'est que les sensations périphériques sont indispensables à la conscience de l'effort musculaire, mais non pas qu'elles sont toute cette conscience. Si, par exemple, du rapport $\frac{a}{b}$ je supprime b, le rapport disparaît; mais il ne s'ensuit pas que b à lui tout seul était le rapport. Or, nous verrons qu'il y a quelque chose de ce genre dans la conscience de l'effort musculaire.

De plus, nous avons vu que *James* invoque à l'appui de sa thèse une raison de droit. Mais le principe auquel il fait ici appel peut se retourner contre lui. Le sentiment d'innervation, disait-il, ne servirait à rien; donc il y a beaucoup de chances pour qu'il n'existe pas. Le principe que pose ici *James* est tout à fait juste; il est de la plus grande importance en psychologie et servirait à éclaircir beaucoup de problèmes. Si donc on pouvait établir que le sentiment d'innervation est inutile, on devrait considérer comme très problable qu'il

(1) M. *Bergson* fait remarquer que l'on s'explique assez aisément que *James* ait pu faire partager facilement sa croyance à de très nombreux psychologues; car lorsqu'on nous montre dans notre esprit quelque chose que nous n'y avions pas aperçu jusqu'alors, nous sommes d'abord surpris, puis charmés, et ce sentiment nous détourne, pour un temps, de pousser plus loin l'analyse. C'est ce qui est arrivé pour la théorie de *James:* mais de ce qu'elle nous a révélé dans le sentiment de l'effort des éléments qui avaient d'abord passé inaperçus, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit exhaustive et ne laisse rien échapper.

n'existe pas en réalité. Mais peut-on dire qu'il soit inutile ? Au lieu d'examiner des mouvements faciles à accomplir, il faudrait étudier ceux qui sont malaisés, c'est-à-dire qui rencontrent une résistance extérieure ou une résistance intérieure, comme c'est le cas lorsque nous apprenons un exercice nouveau pour nous. Or, en pareil cas, il est utile et même indispensable qu'aux deux éléments indiqués par *James* (représentation anticipée du mouvement à accomplir, — et sensations correspondantes au mouvement en voie d'accomplissement) s'en ajoute un troisième : la conscience, à chaque instant, de l'intervalle entre le point où l'on est et le point où l'on veut arriver. Et si nous avions la conscience de cet écart, elle serait un sentiment spécial, le sentiment de l'effort, irréductible, soit à de pures et simples sensations, soit à des représentations purement intellectuelles. Celles-ci, en effet, ne sont pas essentielles au sentiment de l'effort, puisqu'il peut exister sans elles; et celles-là ne correspondent, à chaque instant, qu'à l'état actuel de nos membres, tandis que le sentiment en question serait celui d'un écart entre ce que nous faisons et ce que nous voudrions faire ; il impliquerait donc un rapport dont les sensations ne constituent qu'un terme; elles sont du présent, tandis que le sentiment de l'effort serait la conscience du présent, avec, en outre, ce qu'on peut appeler une *anticipation sur l'avenir*. Bref, dans notre hypothèse, le sentiment de l'effort ne consisterait ni dans des sensations, ni dans des relations pensées, intellectuelles, mais dans une relation sentie, vécue, très difficile à analyser, mais qu'il faudra bien pourtant essayer de préciser.

Mais il faut d'abord commencer par considérer le processus complet de l'acte volontaire; on déterminera ensuite l'importance respective des différents éléments qui interviennent dans ce processus. — C'est grâce aux images visuelles et kinesthésiques conservées par la mémoire, des mouvements accomplis d'abord spontanément, que s'effectuent plus tard les mouvements volontaires, ceux-ci reproduisant, mais dans un ordre inverse de succession, les éléments qui étaient intervenus dans la production de ceux-là. En effet, au moment où s'était effectué le mouvement spontané ou automatique, il y avait eu 1° un mouvement; 2° une image kinesthésique de ce mouvement; 3° une image visuelle. Pour produire le mouvement volontaire, il faut d'abord une image visuelle de ce mouvement, puis des images kinesthésiques, lesquelles ne sont pas autre chose que des sensations naissantes qui, lorsque l'attention se fixe sur elles, tendent, en vertu d'une loi psychologique bien connue, à se transformer en sensations actuelles; et c'est à ce moment-là seulement que le mouvement s'ac-

complit (1). — Si cette analyse est exacte, la production d'un mouvement volontaire exige l'intervention d'images visuelles ou auditives (comme dans le cas de la parole), et d'images kinesthésiques. Mais *W. James* a soutenu que ces dernières ne sont pas indispensables au même titre que les autres ; l'introspection, selon lui, le montre, et la pathologie achève de le prouver, puisque l'anesthésie d'un membre n'enlève pas au sujet la faculté de le mouvoir. Ces arguments ne sont pas décisifs. Les exemples d'anesthésie invoqués par *W. James* sont des cas d'anesthésie hystérique, et Pierre Janet a montré que de telles anesthésies n'ont rien de définitif; quoique non perçues par la personnalité normale du sujet, les sensations kinesthésiques continuent d'exister dans le sous-sol de la conscience et de jouer leur rôle dans la production des mouvements. — Quant à ce que dit *James* de l'introspection, qu'elle ne nous atteste pas que les images kinesthésiques jouent un rôle, cela prouve non pas qu'elles n'existent pas, mais qu'elles sont très fuyantes et d'autant plus difficiles à saisir que le processus se produit très rapidement. Du reste, on peut démontrer la présence réelle de ces images et mesurer l'importance de leur intervention, grâce à l'étude des mouvements nécessaires pour parler ou pour écrire, et des troubles de ces mouvements. Lorsque, par exemple, le sujet se trouve privé des images auditives (surdité verbale), on constate que cela ne lui enlève pas l'usage de la parole ; au contraire, si tout en possédant les images auditives il n'a plus d'images kinesthésiques, il devient incapable de parler. De même, le malade qui ne reconnaît plus la forme des lettres, c'est-à-dire en a perdu les images visuelles (cécité psychique), n'en continue pas moins à savoir écrire ; au contraire, s'il n'a plus d'images kinesthésiques, il ne sait plus écrire (agraphie), quoiqu'il ait toujours les images visuelles des lettres. — Ces faits nous imposent la conclusion suivante : pour accomplir des mouvements volontaires on peut, à la rigueur, se passer des images visuelles ou auditives, mais non des images kinesthésiques ; celles-ci sont essentielles.

Une fois que l'on a ainsi rétabli dans son intégrité le processus de l'acte volontaire et reconnu le rôle prépondérant qu'y jouent les images kinesthésiques, on va voir comment s'éclaircit le problème de l'effort musculaire.

(1) Nous retrouvons en somme ici un cas particulier de cette loi générale en psychologie, que l'effet peut reproduire sa cause. Autre exemple : le rire est l'effet de la gaieté, mais inversement, si nous rions même sans en avoir grande envie, le rire pourra nous donner la gaieté. Tandis que dans le monde physique la causalité est, en quelque sorte, rectiligne, la causalité psychologique peut être *circulaire*.

Considérons un effort musculaire pénible : par exemple, je veux lever mon bras et j'y trouve de la difficulté : que se passe-t-il ? En premier lieu, j'évoque les images visuelles, mais surtout les images kinesthésiques qui correspondraient au mouvement une fois qu'il serait accompli. Outre ce groupe de sensations naissantes que sont les *images* kinesthésiques, si je considère le contenu de ma conscience à un moment quelconque du mouvement de mon bras, j'y découvre les *sensations* kinesthésiques correspondantes à la position *actuelle* de mon bras. Pendant que se déploie l'effort musculaire, il y a donc dans ma conscience deux groupes de faits psychologiques : un groupe faible et un groupe fort ; au moment précis où le second prendra la forme du premier, le mouvement sera accompli. Or, pendant que s'effectue cette transformation, la conscience oscille entre ces deux groupes : c'est dans le sentiment de cette oscillation rapide que consiste en grande partie la conscience de l'effort musculaire. L'utilité de ce sentiment, c'est-à-dire de ce va-et-vient de la conscience, est incontestable ; car pour accomplir correctement un mouvement, il faut à chaque instant savoir où l'on en est, et comparer ce que l'on a fait jusqu'ici à ce que l'on se proposait de faire. — D'un autre côté, on comprend comment il se fait que le sentiment de l'effort reste le même, quelles que soient les parties de l'organisme qui sont en jeu ; car si son contenu diffère suivant les cas, sa forme, c'est-à-dire le processus général d'oscillation qui le constitue, demeure toujours le même.

Nous retrouvons ici, mais expliqués et justifiés cette fois, les termes par lesquels a été caractérisée plus haut la conscience de l'effort ; c'est le sentiment d'une relation, mais d'une relation *sui generis*, changeante, mouvante, entre des sensations actuelles et des sensations virtuelles. Il ne consiste donc pas dans de pures et simples sensations, mais dans le sentiment d'une relation ; et il n'est pas davantage une relation intellectuelle ou représentée, mais un progrès qualitatif, une relation vécue par la sensibilité.

On voit maintenant se préciser l'attitude qu'il faut prendre vis-à-vis des deux thèses opposées. La théorie périphérique a raison en partie ; les éléments qu'elle aperçoit dans la conscience de l'effort musculaire y sont réellement ; elle a, sur la théorie centrale, l'avantage d'être une analyse, mais elle n'évite pas l'inconvénient auquel est exposée toute analyse, de solidifier l'objet qu'elle étudie, et de dénaturer le *se faisant* en du *tout fait*. Cette théorie, vraie de tout moment de l'effort considéré à part et comme fixé, cesse de l'être lorsqu'il s'agit du sentiment de l'effort pris globalement, car les sensations périphériques ne sont qu'autant de vues prises sur le sentiment total et ne

se confondent pas avec lui. La théorie centrale, de son côté, contient un fond de vérité; mais il faut l'interpréter. En effet, sous la forme qu'on lui a donnée, elle a le tort de s'exprimer en un symbolisme spatial dont elle est dupe. Elle n'est acceptable que si l'on entend l'émission d'origine centrale dans le sens d'un mouvement qualitatif du genre de celui qui a été décrit plus haut.

Et ainsi la conscience de l'effort n'apparaît pas simplement comme un ensemble de sensations ou comme le sentiment de quelque chose d'actuel et de donné; c'est véritablement, avant tout, le sentiment d'une création et du rythme oscillatoire d'un progrès dont le terme est la réalisation, l'achèvement de cette création.

L'EFFORT D'ATTENTION

Les théories psychologiques de l'attention sont, dans une certaine mesure, parallèles à celles de l'effort musculaire; les unes considèrent l'effort d'attention comme irréductible, *sui generis;* les autres s'efforcent de le ramener à des éléments sensibles, intellectuels ou moteurs. La théorie de *Wundt* peut être considérée comme formant la transition entre ces deux conceptions extrêmes.

Selon *Maine de Biran* (1), l'attention n'est autre chose que la volonté s'appliquant aux représentations et repassant sur les contours des représentations passives; son rôle est de distinguer, de désarticuler du confus; elle se sert, mais à titre d'instruments seulement, de mouvements qui l'aident à décomposer le phénomène qu'elle étudie. Mais *Biran* ne pousse pas l'analyse du mécanisme de l'attention assez loin pour nous faire comprendre les effets extraordinaires qu'elle produit, — effets vraiment merveilleux, car elle semble créer, ajouter au donné et faire, en quelque sorte, qu'il y ait en lui quelque chose de plus que lui-même; elle produit une sorte de prolifération de l'idée, analogue à la segmentation de l'ovule fécondé. Cette fécondité créatrice veut être expliquée.

La théorie de *Wundt* est plus complète. Il montre que tout état de conscience présente un côté affectif; et que, de même que les représentations sont susceptibles de se combiner, de même les sentiments qui les accompagnent se composent entre eux et forment un sentiment total qualitativement différent des éléments qui le constituent. Ceci posé, qu'est-ce que l'attention? De même que dans le champ

(1) *Essai sur les fondements de la psychologie*, II, III, deuxième volume des *Œuvres inédites*.

visuel il y a un point de vision distincte, de même, dans le champ de la conscience, il y a un point plus éclairé dans lequel nos idées, au lieu d'être simplement *perçues*, sont *aperçues*, c'est-à-dire claires et distinctes. Or, chaque représentation ayant son concomitant affectif ou volontaire, la représentation *aperçue* est accompagnée d'un sentiment spécial, différent de celui dont se double la représentation simplement perçue ; et le mouvement de la représentation qui va du perçu à l'aperçu est accompagné du mouvement de l'aspect affectif correspondant. L'attention n'est pas autre chose que le côté affectif ou volontaire de ce qui est, au point de vue intellectuel, le passage de la perception à l'aperception. Enfin, lorsqu'un seul processus aperceptif est présent à la conscience, son aspect affectif constitue l'attention *spontanée ;* et lorsque plusieurs processus aperceptifs se produisent à la fois, le passage graduel de la perception à l'aperception prend une autre forme : il y a hésitation, sentiment de difficulté, de malaise, et, à la fin, sentiment d'activité ; l'aspect affectif de ce processus d'aperception constitue l'attention volontaire (1).

La grosse difficulté que rencontre toute théorie de l'attention, c'est d'expliquer comment la volonté peut féconder l'intelligence. La théorie de *Wundt* tourne cette difficulté, plutôt qu'elle ne la résout, en nous montrant dans l'intelligence seule les conditions du passage de l'obscur au clair ; de sorte que, chez lui, les effets de l'attention tiennent à la spontanéité de l'intelligence. On ne peut pas dire cependant qu'il ne fasse jouer à la volonté aucun rôle, puisque dans cette conception l'attention est l'aspect volontaire de quelque chose qui, vu par un autre côté, est représentation. Il ne serait pas non plus tout à fait exact de soutenir que dans une telle théorie l'attention n'est plus cause. Car, entre l'intelligence et la volonté, elle établit un rapport d'équivalence, et un tel rapport n'est pas sans analogie avec la cause. Néanmoins cette théorie ne paraît pas pouvoir être admise. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle est un effort pour montrer que l'intelligence est parallèle à la volonté ; cet effort, *Wundt* l'a poussé jusque dans le détail avec autant d'ingéniosité et de pénétration qu'il était possible. Mais il ne pouvait aboutir ; il n'est pas nécessaire de le prouver ici ; car toute la suite de ce cours constituera une véritable réfutation de cette théorie, en montrant que l'intelligence n'est pas parallèle à la volonté, et qu'elle n'est qu'un point de vue sur la volonté qui la déborde de toutes parts.

(1) La théorie de l'attention de *Wundt* est parallèle à sa théorie de la volonté ; l'attention spontanée correspond à l'action impulsive, l'attention volontaire à l'action proprement volontaire, celle-ci consistant dans la production simultanée de plusieurs processus d'action impulsive qui interfèrent.

Il faut examiner maintenant la théorie *sensori-motrice*, celle qui tend à réduire à des sensations et à des mouvements les phénomènes d'attention. On trouve déjà les éléments de cette théorie chez *Fechner*, qui a montré que, dans la conscience de l'effort d'attention volontaire, les sensations musculaires dues à des contractions de la peau du crâne tiennent une place importante. Puis, *Lange* (*Contribution à l'étude de l'attention sensorielle*, dans les *Philosophische Studien de Wundt*) démontra que l'attention se greffe sur des mouvements et n'est pas possible sans eux. Mais c'est chez M. *Ribot* que la théorie *sensori-motrice* se présente sous la forme la plus complète et la plus systématique. Selon M. *Ribot*, qu'elle soit *spontanée* ou *volontaire*, c'est-à-dire primitive et fondée sur l'évolution et l'hérédité, ou artificielle, l'attention a pour cause l'*intérêt* que présentent pour l'être des objets en rapport avec ses tendances naturelles, dans le premier cas, acquises par l'éducation et l'habitude, dans le second, c'est-à-dire toujours, des états affectifs. En ce qui concerne son mécanisme, elle est avant tout un système de mouvements accomplis et surtout inhibés. Dans le cadre moteur fourni par tous ces mouvements, s'insère une représentation qui a pour caractère de s'isoler. L'attention est donc, en définitive, un état de *monoïdéisme* et d'*inhibition mentale* ayant pour condition une *inhibition motrice*.

Les nombreuses objections qu'on a dirigées contre cette théorie (1) sont peu décisives. Les analyses de M. *Ribot* sont exactes et ont été confirmées sur des points essentiels par des travaux ultérieurs (2). Mais elles sont incomplètes ; elles laissent échapper des éléments importants, et même essentiels. Ce sont ces éléments qu'il faudra essayer de déterminer.

Il y aura lieu aussi de préciser plusieurs notions. On admet généralement avec *Maudsley* que l'état auquel s'applique l'attention devient plus intense, et que ce surcroît d'intensité lui vient de la conscience des sensations musculaires qui accompagnent le processus d'attention. Mais, à supposer que l'on puisse admettre que la notion d'intensité appliquée aux faits psychologiques ait un sens, est-il certain que la représentation à laquelle on prête attention devienne plus intense ? De plus, en quoi consistent la clarté et la distinction plus grandes que les représentations attentives acquièrent ? Pour résoudre ces difficultés, il faut reprendre à nouveau le problème de l'attention.

(1) Marillier : *Revue philosophique*, 1889 ; J. Sully : *Brain*, 1890.

(2) Sur le rôle de l'intérêt dans l'attention, voir Stumpf : *Tonpsychologie*, et W. James, dans ses *Principles of Psychology*.

La théorie de *Maine de Biran* revenait à constater l'existence d'un « je ne sais quoi », qui accompagne l'effort d'attention ; mais sur cet effort et sur sa manière d'opérer, elle ne nous instruisait pas. La théorie *sensori-motrice,* au contraire, analyse l'effort d'attention et nous y fait découvrir des éléments que nous n'y apercevions pas tout d'abord. Mais devant cette analyse, le *vouloir,* l'impulsion même de la volonté, semble s'évanouir ; le « je ne sais quoi » de l'attention, dont il est impossible de douter, disparaît. Et cela est inévitable, toujours pour la même raison : l'intelligence ne peut saisir que des états, du statique, des choses figées, de sorte que ce qu'il y a de mouvant dans l'effort volontaire, aussi bien, du reste, que dans tout changement en général, lui échappe au moment où elle voudrait le saisir.

Il y a donc quelque chose de vrai, en un sens, dans les deux théories opposées ; mais, pour aboutir à une conclusion satisfaisante, on ne peut se contenter de les juxtaposer ; il faut les compléter et les dépasser l'une et l'autre. Sans doute, il ne sera pas possible d'atteindre par le moyen de l'intelligence et de l'analyse l'impulsion même qui est à la base de la volonté ; mais il sera possible, dans une certaine mesure, de déterminer le caractère spécial des phénomènes intellectuels accompagnés d'attention et de les distinguer des autres faits intellectuels. De cette manière, nous n'atteindrons pas la volonté à sa source même, mais nous pourrons la saisir tout près de sa source. C'est une étude de ce genre qui va maintenant être tentée à propos des trois formes de l'attention : l'attention *sensorielle ;* l'effort d'attention *appliquée à comprendre et à interpréter,* et enfin l'effort *d'invention.*

L'attention prêtée à une sensation ou à une perception est celle qui a été le plus étudiée, et on s'est mis à peu près d'accord sur plusieurs points.

1° Tout le monde admet que l'attention a pour effet de donner à la perception sur laquelle elle se fixe plus de clarté et de distinction.

2° L'attention, dit-on le plus souvent, augmente l'intensité de la sensation. Présenté sous cette forme, le fait est très contestable (1) ;

(1) On remarquera en effet avec *Stumpf* que l'attention est l'instrument par excellence dont nous nous servons pour juger de l'intensité des sensations ; or, comment cela serait-il possible, si en s'appliquant aux sensations, elle en modifiait l'intensité ?

il faut dire simplement que les choses se passent comme si l'attention augmentait l'intensité de la sensation.

3° L'attention diminue le temps de réaction jusqu'à le rendre nul ; et il arrive même que le sujet attentif réagisse avant que la sensation attendue se produise.

4° On s'accorde aussi à reconnaître le caractère intermittent, discontinu de l'attention sensorielle ; il est curieux de constater que l'attention prêtée aux images subit des oscillations analogues.

Comment expliquer ces faits ? Si l'on considère ce qui a lieu dans un cas simple, comme par exemple lorsque nous prêtons attention à un son lointain, on remarquera que les choses se passent de la manière suivante : nous émettons une hypothèse sur la nature et la cause de ce son, c'est-à-dire que nous cherchons si tel ou tel son dont la mémoire nous fournit le souvenir peut concorder avec la sensation actuelle. Nous nous trouvons donc ici en présence de deux éléments très distincts : une sensation brute actuellement donnée, et une ou plusieurs images que l'esprit lance au-devant d'elle. Il y a, en outre, une série d'oscillations très rapides par lesquelles l'esprit, allant du perçu au remémoré, s'efforce d'obtenir la coïncidence de ces deux termes. Et c'est dans cette série de tentatives que consiste probablement ce qu'il y a de spécifique dans l'effort d'attention sensorielle (1). — Au cours du processus, le souvenir est sans doute obligé, pour pouvoir s'appliquer sur la sensation, d'abandonner quelque chose de lui-même ; mais il conserve néanmoins la plupart des éléments qui le constituent et, en se projetant sur la sensation, il l'accroît de sa propre substance. Et c'est ainsi qu'il lui confère plus de *clarté* et de *distinction*, celles-ci n'étant pas autre chose, en somme, que le résultat de l'enrichissement de la perception par les souvenirs qui, lorsqu'ils s'y insèrent, nous y font apercevoir plus de détails que nous n'en avions d'abord trouvé. A mesure que l'attention se prolonge, la clarté et la distinction vont sans cesse augmentant, car la perception, une première fois enrichie et par conséquent modifiée, lance un nouvel appel à la mémoire, qui lui renvoie de nouveaux souvenirs ; et ce mouvement progressif de va-et-vient se renouvelle aussi longtemps que dure l'attention elle-même, et sans

(1) On remarquera donc qu'il n'y a pas lieu de distinguer, de ce point de vue, l'attention spontanée et l'attention volontaire. Sans doute, on peut dire que, dans un cas, c'est la sensation qui va chercher le souvenir, tandis que, dans l'autre, c'est le souvenir qui va chercher la sensation ; mais, de quelque manière qu'il ait commencé, le processus même de l'attention se déroule ensuite d'une manière identique dans les deux cas. La différence n'est donc que dans le point de départ de l'attention, non dans l'attention elle-même.

qu'on puisse jamais lui assigner de limites absolues. — L'apparent accroissement d'intensité de la perception produit par l'attention s'explique par là même. Car, doublée du souvenir, la perception est en quelque sorte plus étoffée ; elle a comme une double épaisseur. Mais l'intensité brute de la sensation n'augmente pas pour cela, et, si l'on y regarde attentivement, on s'aperçoit aisément que les deux épaisseurs restent distinctes. — Le raccourcissement du temps de réaction, à son tour, et même les cas où la réaction n'attend pas la sensation deviennent aisés à expliquer; car on réagit aux images du souvenir aussi bien qu'aux perceptions actuelles. — Enfin le caractère intermittent de l'attention n'est pas autre chose que la forme même du processus d'attention tel qu'il vient d'être décrit comme consistant dans une série d'actes ou d'éjections discontinues de souvenirs qui, en se superposant à la sensation, donnent à l'attention son efficacité (1).

Ainsi, l'attention sensorielle comprend, d'un côté, un système de sensations brutes, de l'autre, des souvenirs; et l'esprit, oscillant entre ces deux termes, essaie de les fixer et de les appliquer l'un sur l'autre; et ce mouvement intérieur dont nous avons conscience est ce qui se trouve en quelque sorte au centre de l'effort d'attention.

Autour de ce centre s'ordonnent d'autres éléments, ceux-là même qu'a mis en évidence la théorie centripète : le sentiment de l'attitude du corps, et les sensations périphériques. — Enfin, il faudrait faire une place aussi à la conscience de mouvements d'un caractère spécial, des mouvements naissants qui, au lieu de prolonger la perception en action, semblent revenir sur elle comme pour la répéter et en dessiner les contours (2).

La conscience de l'effort d'attention comprend donc des éléments sensibles; mais ceux-ci ne la constituent pas dans ce qu'elle a d'essentiel; ce qui est au centre de cet effort, ce ne sont pas des sensations périphériques, mais le sentiment d'une sorte de mouvement

(1) Ces oscillations de l'attention, consistant en des projections successives de souvenirs qui viennent enrichir la perception, ne devraient pas se produire, semble-t-il, dans les cas où l'attention est inefficace et n'ajoute rien à la sensation présente ; par exemple, lorsque nous écouterons le tic-tac d'une pendule. Mais M. *Bergson* répond en faisant remarquer que c'est une loi en psychologie que, lorsqu'un processus donné se produit d'une certaine façon, dans ses formes les plus fréquentes, les plus utiles, les plus élevées et les plus complexes, il continue à se produire de la même manière dans ses formes inférieures.

(2) Voir pour l'analyse de ces mouvements qui, selon M. *Bergson*, servent de base au phénomène de la *reconnaissance*, le second chapitre de *Mémoire et Matière*. P. F.

intérieur de l'esprit. — D'autre part, ce processus n'est pas non plus purement intellectuel ; la relation entre les différents éléments que les précédentes analyses ont mise en lumière est un progrès senti ; c'est un processus dynamique plutôt qu'intellectuel ; il est du domaine de la volonté. Car les souvenirs que l'esprit lance au-devant des sensations sont, comme on l'a vu, des hypothèses par lesquelles, dépassant la sensation brute, nous cherchons à anticiper notre connaissance. Or, là où il y a hypothèse, il y a risque ; et cela porte la marque de la volonté, et non plus de l'intelligence pure, comme on le verra mieux plus loin.

A mesure que l'on considère des formes plus élevées de l'attention, la part d'invention devient de plus en plus grande ; de sorte que l'étude que nous allons faire maintenant de l'effort d'attention appliquée à comprendre et à interpréter sera, au fond, l'étude d'une forme de l'invention même. — Considérons, en effet, le cas le plus simple : j'entends une conversation et j'y prête attention ; que se passe-t-il ? D'après la théorie associationiste, les sons bruts que j'entends vont décrocher, en quelque sorte, dans la mémoire ou l'intelligence, les images ou les idées correspondantes, et auxquelles ils sont liés mécaniquement. Nous aurions donc affaire à un processus *unilinéaire* en quelque sorte, allant de l'objet au sujet. — Cette conception n'est pas d'accord avec les faits. En premier lieu, l'expérience montre que la plupart des sons qui composent un mot ne sont pas prononcés ; on « mange » la moitié des mots. D'autre part, l'auditeur n'entend qu'une très faible partie des sons réellement émis par son interlocuteur, et le lecteur n'aperçoit qu'une minime partie des mots et des lettres imprimés qu'il a sous les yeux. Bref, la sensation ne nous fournit, peut-on dire, qu'un cadre, tout le reste est ajouté par notre esprit ; notre prétendue sensation n'est qu'un phénomène semi-hallucinatoire, et nous ne lisons ou nous n'entendons qu'autant que nous avons d'abord interprété les sensations, ce qui revient à dire qu'il est impossible que celles-ci aillent retrouver dans notre esprit les images ou les idées correspondantes, et que l'intellection de la parole lue ou entendue ne se fait pas suivant le processus rectiligne que décrit la théorie associationiste. — Mais supposons même que les mots soient totalement entendus ou lus ; comment pourraient-ils évoquer les idées correspondantes ? Chaque mot n'a pas une signification fixe, stable ; ce sens varie suivant la phrase dont il fait partie. — Enfin, il y a des mots qui n'évoquent pas d'idée ni d'image séparée : tels sont les termes qui désignent des rapports. En somme, on ne pourrait comprendre le sens

d'une phrase, même si chaque mot entendu allait évoquer une idée ou une image correspondante, parce qu'une phrase n'est pas une juxtaposition d'éléments, mais une véritable anastomose.

Ainsi, de même que dans la perception interviennent les images que nous lançons au-devant d'elle, de même, dans l'intellection de la parole ou de l'écriture, ce que nous entendons ou ce que nous lisons ce n'est pas ce que nous apercevons immédiatement dans la sensation, mais ce que, sur la sollicitation des sensations, nous projetons au-devant d'elles ; ce qui revient à dire que nous ne comprenons le langage que grâce à des *hypothèses* au moyen desquelles nous essayons d'interpréter nos sensations et de deviner le sens des mots. — Cela est très apparent et on l'admettra sans peine lorsqu'il s'agit d'un raisonnement difficile. Suivre un calcul, par exemple, ou une démonstration, c'est la refaire, c'est-à-dire inventer une hypothèse, et la modifier à chaque instant ou l'enrichir pendant que notre interlocuteur développe sa pensée. Dans tout ce processus la matérialité même de la sensation brute se réduit à très peu de chose. — Son rôle est néanmoins très important; car, parmi tous les souvenirs ou toutes les hypothèses susceptibles d'être évoqués à l'occasion de la sensation, un petit nombre seulement est choisi, et ce choix est orienté par la sensation qui, après avoir suscité le mouvement de l'esprit, lui indique à chaque instant la voie dans laquelle il doit le continuer ; les sensations jouent donc ici, pourrait-on dire, le rôle de poteaux indicateurs.

Ainsi, ici aussi, nous trouvons que l'effort d'attention consiste dans une sorte de mouvement de va-et-vient ; pour comprendre, nous nous plaçons en un point de notre esprit symétrique de celui où nous supposons qu'est placé notre interlocuteur, et de ce point nous laissons couler, en quelque sorte, une hypothèse fluide, ou plutôt infiniment plastique et susceptible de se transformer sans cesse avec une très grande facilité au cours du travail d'interprétation et de l'effort que nous faisons pour la modeler sur les sensations brutes et pour la faire coïncider avec elles. La conscience de l'écart entre ces deux termes, de l'oscillation de l'esprit allant de l'un à l'autre, et du progrès qui a pour terme leur fusion, voilà ce qu'il y a au centre du sentiment d'attention qui vient d'être analysée.

Mais ce n'est pas à dire que, dans la conscience de cet effort d'attention, pas plus que dans celle de l'attention sensorielle, il n'y ait que le sentiment de ce progrès, ni même que ce sentiment soit ce qu'il y a de plus apparent. Il y a aussi une fixation des

organes sensoriels, une attitude de l'organisme, analogue à celle qu'il prend dans l'attention sensorielle. Et ces sensations fournies par l'état de notre corps apparaissent à la conscience, se groupent autour du sentiment d'oscillation qui vient d'être décrit ; elles sont comme les harmoniques les plus sonores du son fondamental, c'est-à-dire du sentiment de l'oscillation et du progrès de l'esprit.

Il est clair que, sous les deux formes qui viennent d'être décrites et analysées, l'attention est déjà un effort d'invention ou de réinvention. Il reste donc, en ce qui concerne l'étude de l'attention, peu de choses à ajouter sur l'effort d'invention proprement dite. — On vient de voir que l'attention est toujours, dans une certaine mesure, invention. Réciproquement, l'invention a des rapports évidents avec l'attention, soit que, ainsi qu'on l'a souvent dit, le génie ne soit qu'une longue patience, c'est-à-dire une attention longtemps continuée, soit que, comme l'a soutenu W. *James*, une capacité plus grande d'attention soit l'effet du génie. C'est qu'en effet le processus de l'invention présente des analogies manifestes avec celui de l'attention : inventer, c'est d'abord se proposer un but à réaliser, c'est-à-dire former un projet ou, comme il a été dit plus haut, construire un schème, un cadre abstrait. Et cela est toujours assez facile. Mais la difficulté commence lorsqu'il s'agit de couler dans l'idée, ainsi lancée en avant, les images concrètes des mouvements qui la réaliseront. Supposons, par exemple, que l'on se propose d'inventer une machine répondant à telle et telle condition. A ce premier moment de l'invention correspond une représentation abstraite et schématique du but à atteindre. Puis on cherche parmi les mécanismes connus quels sont ceux qui paraissent susceptibles de s'insérer dans ce schème, et on s'efforce de les y faire entrer. On procède ainsi à une série de tentatives, série qui décrit comme une circonférence dont ce schème est le centre. Mais il est rare que ces essais aboutissent à une découverte vraiment originale ; le plus souvent, l'invention est obtenue par un effort pour contracter, en quelque sorte, la circonférence tout entière et pour la faire coïncider avec son centre, c'est-à-dire, en somme, pour condenser en une synthèse qui les contient tous, les différents mécanismes imaginés, sans reproduire aucun d'eux en particulier. — L'analyse découvrirait les mêmes procédés dans le travail du peintre qui compose un portrait, par exemple. Pour un sujet donné, il y a un grand nombre de portraits possibles ; mais l'œuvre d'un peintre de génie a ceci de particulier, qu'elle est une synthèse unique de tous les portraits

possibles. C'est pourquoi il semble que si la *Joconde* était autre qu'elle est, elle serait nécessairement moins parfaite (1).

En somme, dans l'effort d'invention à tous ses degrés, on trouve toujours deux éléments essentiels : un schéma et des images ; puis un continuel mouvement, une oscillation de l'esprit allant de l'un de ces termes à l'autre jusqu'à ce que les images, après avoir suivi des modifications plus ou moins profondes, arrivent à se couler dans le schéma, pendant que celui-ci, à son tour, se modèle dans une certaine mesure sur les images.

L'étude qu'on vient de lire révèle donc une analogie fondamentale entre l'*effort d'attention* et l'*effort musculaire*. Celui-ci consiste, ainsi qu'on l'a vu, dans le progrès par lequel des sensations actuelles s'insèrent dans un schème imaginé par l'esprit. Il y a quelque chose d'analogue dans l'effort d'attention, avec cette différence que, dans ce dernier cas, le progrès s'accomplit, non plus entre des sensations et des images, mais entre des images et des idées, et que le schème, au lieu d'être rigide, est infiniment mouvant et plastique.

On trouve donc, dans tous les cas, une construction de l'esprit anticipant sur le donné ou sur le connu, suivie d'un effort pour réaliser ce que l'esprit a conçu. En d'autres termes, il y a un accroissement du donné, une création.

Nous sortons, par là, du domaine de l'intelligence pure ; l'intelligence, en effet, a pour loi la constance du donné sur lequel elle s'exerce ; elle est d'essence conservatrice ; elle n'est parfaitement elle-même que quand elle va du donné au donné, sans aléa, sans risque. Quand il y a risque, on n'a plus affaire à un travail proprement intellectuel, mais à de l'action. Supposons, par exemple, qu'un homme ait un cours d'eau à traverser, et qu'il ignore qu'il existe un moyen pour cela : la natation. S'il cherche ce moyen avec son intelligence seule, il pourra peut-être arriver, par une analyse très longue, sinon même inépuisable, à construire rationnellement le fait de la natation ; mais, en tous cas, dans une recherche ainsi conduite, il irait toujours du donné au donné, sans aléa, sans risque. Mais une autre voie s'offre à lui, plus rapide et plus simple en un sens : c'est de se jeter à l'eau, sans avoir peur. Dans ce cas, s'il

(1) *Léonard de Vinci* disait que chaque être vivant a une certaine manière qui lui est propre de *serpenter*, et que le but de l'art est de rendre ce *serpentement* personnel. Une physionomie, en effet, est une ligne mobile ; elle n'est pas de la forme, mais du mouvement ; le but de l'art est de surprendre et de traduire ce mouvement caractéristique, comme si, remontant au principe de l'opération vitale qui a créé une physionomie, on en voyait découler les expressions, les modalités possibles de cette physionomie.

arrive à conserver tout son sang-froid, il aura beaucoup de chances d'atteindre l'autre rive. Mais il n'aura que des chances et non une certitude; il courra un risque. L'action suppose ainsi, toujours, l'acceptation d'un risque. — Il y a quelque chose d'analogue dans toutes les formes d'effort, et c'est pourquoi on doit dire qu'il ne répond pas à l'idée que l'on se fait en général de l'intelligence, et qu'il est action : il est la manifestation d'une force spécifique, *sui generis,* la *volonté.*

Cette *volonté* a été étudiée jusqu'ici dans son application à des éléments psychologiques. Il reste maintenant à tâcher de la saisir autant que possible en elle-même.

(A suivre.)

PAUL FONTANA.

COURS DE M. E. DURKHEIM A LA SORBONNE

LA RELIGION. — LES ORIGINES (1)

Après avoir écarté les deux théories qui essaient d'expliquer comment la religion est née, il faut maintenant s'adresser à l'observation, pour chercher quelle est, en fait, la religion la plus primitive que nous connaissions ; cette étude permettra de voir comment la religion a commencé, et qu'est-ce qui lui a donné naissance.

Au cours de cette recherche, on ne s'efforcera pas de mettre en relief ce qu'il y a d'archaïque dans les conceptions des primitifs, mais au contraire ce qui, en elles, peut servir à expliquer l'évolution religieuse de l'humanité et à connaître la nature de la religion en général. Car, ainsi qu'on le verra, le système très primitif d'idées religieuses que nous allons étudier contient, sous une force encore très rudimentaire, bien des germes de notions qui se développeront plus tard au cours de l'évolution religieuse de l'humanité. On y trouvera aussi l'origine et l'explication de plusieurs idées importantes qui, nées au sein de la religion, se sont, dans la suite, laïcisées.

*
* *

(1) Voir, dans le numéro de mai de la *Revue de Philosophie*, le compte rendu de la première partie du cours de M. *Durkheim*. — Rappelons-en le contenu : Après avoir donné une définition préliminaire des phénomènes religieux et de la religion, nous y avons commencé l'examen de la question suivante : *Quelle est la forme la plus primitive de la religion ?* Nous avons vu que deux théories ont répondu à cette question : l'une, l'*animisme*, croit que la religion a son point de départ et son fondement dans la conception de l'âme, imaginée avant tout pour expliquer les phénomènes du rêve et divinisée après la mort de l'organisme en qui elle était supposée résider ; cette notion aurait ensuite été étendue aux choses matérielles, aux forces de la nature, parce que le primitif, dit-on, ne distingue pas nettement le vivant et le non-vivant. — L'autre théorie, le *naturisme*, soutient que la religion a consisté d'abord dans une personnification des forces de la nature et essaie d'expliquer comment le langage a été l'instrument de cette personnification. — Nous avons vu les insuffisances de ces deux théories. Contentons-nous de rappeler ici la critique que leur adressait en dernier lieu M. *Durkheim* : elles font reposer la religion, non pas sur une réalité véritable, mais sur des idées hallucinatoires et fausses ; il en résulte qu'elles dénient aux croyances religieuses toute valeur objective, et ne les considèrent que comme de pures illusions. — Dans le compte rendu que nous donnons aujourd'hui, M. *Durkheim* expose sa propre théorie sur l'origine de la religion.

LE TOTÉMISME

La religion la plus primitive que nous connaissions est celle que l'on désigne sous le nom de *totémisme* (1).

Les sociétés humaines les plus inférieures que nous connaissions consistent en des ensembles de petits groupes qui, tout en ayant une certaine autonomie, sont capables de s'unir en vue d'une action commune. Ces groupes sont appelés *clans*. — Un clan est constitué par un certain nombre d'individus qui se considèrent comme parents, non pas parce qu'ils ont entre eux des relations définies de consanguinité, mais simplement parce qu'ils portent un même nom. La *gens* romaine et le γενὸς grec présentent un caractère analogue. Mais ce qui distingue le clan, c'est que *le nom que portent ses membres est celui d'une classe d'objets matériels, de plantes ou d'animaux*. Ce nom est ce qu'on appelle le *totem ;* par exemple, dans le clan du Loup, c'est le *loup* qui est le *totem* (2). Le *totem* est emprunté le plus souvent aux animaux, moins fréquemment aux végétaux, très rarement aux choses inanimées (on en cite 40 exemples sur 500), et plus rare-

(1) Les mots de *totem* et *totémisme* n'apparaissent qu'à la fin du XVIIIe siècle ; ces mots, empruntés à la langue d'une tribu d'Indiens de l'Amérique du Nord, désignèrent tout d'abord des croyances et des pratiques de ces peuples. On commença par croire que ces croyances, qui paraissaient très singulières, étaient propres aux naturels de ces régions ; on vit bientôt qu'elles se retrouvent aussi en Australie. Mais il restait à montrer qu'elles constituaient une religion. C'est ce que fit *Mac Lennan* dans ses importantes études publiées en 1869 et 1870 dans la *Forthnightly Review*. Les travaux de *Morgan* (*Ancient Society*, 1877), *Fison* et *Howitt* (*Kamilaroï and Kurnaï*, 1880) attribuèrent au *totémisme* une importance de plus en plus grande. *Robertson Smith* (*The Religion of the Semites* et son école entreprirent de faire voir quel parti on pouvait tirer du *totémisme* pour l'explication de religions plus avancées. Au même moment, *Frazer* réunissait dans un petit livre intitulé : *Totemism*, les textes relatifs à cette religion primitive ; puis, dans son ouvrage bien connu, *The Golden bough*, il fit voir que le *totémisme* pouvait jeter une vive lumière sur des faits de *folklore*, des croyances populaires. — Mais ces travaux laissaient encore subsister de grandes obscurités, lorsque la découverte des tribus centrales de l'Australie fit faire à nos connaissances, relativement à ces questions, des progrès décisifs, avec les travaux de *Baldwin Spencer* et *Gillen* (le premier de ces ouvrages est : *The native tribes of Central Australia*, 1899) et ceux de *Howitt*, sur les tribus du Sud-Est de l'Australie. — Ces différentes études, qui ont révélé des analogies profondes dans les croyances religieuses et l'organisation sociale de peuples divers, peuvent fournir une base solide à une étude de la religion primitive.

(2) Le mot *totem* est le nom qui désigne le *totem* d'une tribu de l'Amérique du Nord, chez qui l'on a pour la première fois observé les faits que l'on a désignés sous le nom de *totémisme*. — Ces termes de *totem* et *totémisme*, qui ne désignaient d'abord que les croyances d'un clan, sont donc mal formés ; l'orthographe même n'en est pas bien fixée. Mais ils sont maintenant consacrés par l'usage.

ment encore aux corps célestes (1). On trouve aussi quelques cas où le *totem* n'est pas une espèce naturelle de choses matérielles ; par exemple : le *clan* des *joyeux garçons,* le *clan* des *hommes bien développés,* le *clan* des *compagnons indigènes.*

Mais le totem n'est pas seulement le nom du clan ; il est aussi son *insigne* ; il correspond assez exactement aux emblèmes héraldiques, aux armoiries des sociétés féodales. C'est avec leur totem que les Indiens de l'Amérique du Nord scellaient les traités qu'ils passaient avec les Européens. Les membres du clan peignent le plus souvent le *totem* sur leurs armes, sur leurs boucliers, sur leurs étendards, sur les tombes ; ils le sculptent dans les murs. — Mais il y a un fait plus important encore : les membres du clan essaient de reproduire sur leur corps le *totem.* Quand le *totem* est un animal, on voit le chef se vêtir, pour certaines cérémonies, de la peau de l'animal totémique ; si c'est un oiseau, les membres du clan mettent de ses plumes dans leurs cheveux ; ou bien encore ils s'efforcent de reproduire l'aspect de l'être totémique par leur manière de se coiffer. Dans le clan de la *pluie* ou de l'*eau* on enlève à l'enfant, au moment de la puberté, deux dents de devant, afin, disent les indigènes, de donner à la physionomie certaines ressemblances avec les nuages qui amènent la pluie. Ailleurs, on inflige à la femme des blessures dont les cicatrices figurent le *totem,* et ces cicatrices ont, le plus souvent, un caractère religieux, ce qui doit empêcher de les considérer comme de simples ornements. Enfin, chez certains peuples, on s'efforce de représenter le *totem* sur les cadavres eux-mêmes (2).

Mais le *totem* n'est pas seulement l'emblème du clan ; il est aussi le centre d'une véritable religion. En effet, il y a des objets sacrés que l'on nomme *chouringa* (3), et qui portent l'image du *totem ;* les êtres purement profanes ne peuvent ni les toucher ni même les voir, si ce n'est dans des circonstances exceptionnelles ; ils sont conservés en un endroit spécial, dans un trou bien caché, dont il est défendu aux non-initiés d'approcher. Aussi cet endroit devient-il un *lieu d'asile ;* lorsqu'un homme poursuivi s'y réfugie, on ne peut plus venir l'y prendre. C'est, en somme, une espèce de tabernacle. —

(1) Sur 500 cas notés, on en trouve 4 ou 5 : la lune, le soleil, les étoiles, le tonnerre. Cette rareté très grande est un argument contre le *naturisme.*

(2) Ces représentations consistent dans des dessins ; ou bien on colle sur le cadavre, même sur sa face, du duvet avec des caillots de sang. On le rend ainsi méconnaissable. Nous trouvons ici le germe de ce que seront les *masques,* qui joueront plus tard un très grand rôle dans les phénomènes religieux.

(3) *Chouringa* signifie *sacré ;* c'est à la fois un nom et un adjectif.

Le *chouringa*, comme la plupart des objets sacrés, a des vertus positives très précieuses : il guérit les blessures et certaines maladies, il donne de la force, du courage, etc... — D'une manière générale, tout le clan considère que sa vie est liée au *chouringa* ; la perte en est considérée comme un désastre, et lorsqu'on l'éloigne du lieu sacré où il réside habituellement, pour le prêter à des amis, le clan prend le deuil. Il joue véritablement le rôle de l'Arche sainte (1). L'étude des *totems* nous fait donc pénétrer en plein domaine religieux.

Mais ce n'est pas encore assez dire : il faut ajouter que le totem est le centre d'une religion véritable, c'est-à-dire qu'il est au principe même de la classification des choses en sacrées et en profanes.

L'étude des dessins et des représentations figuratives des *totems* fournit déjà, à cet égard, des indications instructives. Chez les Indiens, qui possèdent un certain art du dessin et de la sculpture, la représentation du *totem* consiste dans une reproduction plus ou moins exacte, mais assez ressemblante, de l'être totémique. Il n'en est pas de même chez l'Australien ; ici les dessins totémiques n'ont, avec les êtres qu'ils symbolisent, qu'une ressemblance tout à fait lointaine, ou même, le plus souvent, absolument nulle (2) ; ils ont donc un sens purement *conventionnel* (3).

Mais jusqu'ici nous ne nous sommes occupés que des dessins ou des représentations figurés du *totem*. Il faut considérer maintenant l'*être réel* dont le *totem* est le symbole. — Les êtres totémiques eux aussi sont sacrés et inspirent des sentiments religieux ; les nombreux interdits dont ils sont chargés le démontrent. Il est interdit de manger l'animal ou la plante qui sert de *totem* ; ou, tout au moins, on ne

(1) Dès les premiers pas de cette étude sur la religion, nous trouvons donc le germe de plusieurs institutions ou croyances qui se sont plus tard développées ou laïcisées : *armoiries, masques religieux* puis *théâtraux, lieux de refuge* ; ajoutons aussi que le *totem* gravé sur un objet constitue une marque de *propriété* ; remarquons enfin que les *totems* sont une des premières formes des *arts plastiques* et du *langage écrit* (*hiéroglyphes*). Ceci apparaîtra plus clairement dans la suite.

(2) Par exemple : un animal sera représenté par une circonférence ; les traces que laissent sur le sol des animaux, par des points.

(3) Puisque le primitif se représente de cette manière *purement symbolique* l'être qui lui sert de *totem*, c'est qu'il ne demande pas à cette représentation de lui donner des sensations analogues à celles que lui donnerait la présence même de cet être ; il lui demande simplement une *notation matérielle* qui, *par son caractère conventionnel*, n'est pas sans analogie avec les combinaisons de lettres de nos langues écrites. — Il y a lieu de remarquer, en outre, que ces dessins totémiques doivent causer au primitif des impressions esthétiques, et non pas seulement religieuses ; ils sont donc en même temps la première forme de l'écriture et du dessin ou de la peinture. Les origines de la peinture ou du dessin et celles de l'écriture présentent donc des rapports très étroits.

doit les faire servir à l'alimentation que modérément en prenant certaines précautions, et en laissant de côté les parties considérées comme très importantes (œufs, graisse, etc.) (1).

Si l'on compare, maintenant, les interdictions qui concernent les êtres totémiques avec celles dont les simples représentations figurées de ces êtres sont chargées, on constate que les secondes sont beaucoup plus rigoureuses. Les *chouringas*, c'est-à-dire les objets sur lesquels sont gravés les *totems*, ne doivent jamais être touchés ni même vus par les femmes ou par les non-initiés ; dans les endroits où ils sont placés doit régner le calme. Or, comme nous l'avons vu, plus nombreuses sont les interdictions dont une chose est l'objet, plus cette chose est sainte et sacrée. Nous devons donc conclure *que les images des êtres totémiques sont plus sacrées que les êtres totémiques eux-mêmes.* Et en fait, dans les cérémonies religieuses, le rôle de l'être totémique est à peu près nul ; ce n'est pas avec lui que le jeune homme communie au moment de l'initiation, mais avec son image. Il y a donc lieu dès à présent que ce sont ces simples images, et non les êtres dont elles sont les symboles, qui sont la source éminente de la religiosité.

Jusqu'ici, nous avons trouvé dans le totémisme deux espèces d'êtres possédant à quelque degré un caractère religieux : le *totem* et l'*être totémique*. Mais le domaine du sacré n'est pas enfermé dans ces limites étroites ; il s'étend beaucoup plus loin : il embrasse la totalité des choses.

Et d'abord, l'*homme* lui-même a un caractère sacré. En effet, en

(1) Dans quelques cas très rares, il est même interdit de toucher à l'animal totémique. Ces cas ne peuvent être que tout à fait exceptionnels, puisque le membre du clan doit toujours porter sur lui l'image du totem. — De même, on doit penser qu'il y a toujours eu, de tous temps, des exceptions à la prohibition de manger l'animal totémique ; en effet, dans les sociétés primitives où l'alimentation n'est pas toujours facile, il peut arriver que l'homme ait faim et ne trouve pas d'autre nourriture. — Il arrive aussi qu'un clan ait pour totem une substance indispensable à la vie, l'*eau*, par exemple. Voici alors comment on procède : les membres du clan ne peuvent puiser eux-mêmes l'eau ; mais ils peuvent la recevoir des membres d'un autre clan qui n'ait pas l'eau pour *totem*. (Cette manière de procéder ne doit pas étonner ; dans toutes les religions il y a de nombreux rites qui consistent en des sacrilèges accomplis par un intermédiaire ; et il ne saurait en être autrement : car si, d'un côté, il est interdit de toucher le divin, de l'autre, pour que le fidèle ressente l'action bienfaisante de la chose divine, il faut qu'il en subisse en quelque façon le contact. On recourt alors à un intermédiaire.) De même encore, l'animal totémique ne peut être tué. Mais dans certains cas, lorsque cet animal est malfaisant, il faut bien se défendre contre lui. Seulement, quand on le détruit, on procède à des rites expiatoires, accompagnés de manifestations de douleur.

même temps qu'il est un homme, il est, dans la religion totémique, considéré comme un être appartenant à l'espèce qui sert de *totem*. Par exemple, le primitif qui appartient au clan du pélican se considère à la fois comme un homme et comme un pélican (1) ; et par suite, il croit participer en quelque façon du caractère sacré du pélican ; ce caractère sacré, répandu dans tout l'organisme, réside plus particulièrement dans certaines de ses parties, telles que le *sang* et les *cheveux* (2) ; il est plus intense chez l'homme que chez la femme, chez les anciens que chez les jeunes (3).

Il résulte de cela que le primitif n'a pas vis-à-vis de l'objet de son culte une attitude très humble, une position très inférieure ; sans doute il se sent vis-à-vis de lui dans une certaine dépendance ; il l'appelle son *père ;* mais très souvent aussi il l'appelle son *frère* ou

(1) Pour expliquer cette étrange dualité, le primitif invente des mythes ; il supposera, par exemple, qu'il descend de l'animal totémique ; ou bien il admettra qu'à l'origine existaient des êtres mixtes qui étaient à la fois hommes et animaux, et qu'ensuite, par une véritable opération chirurgicale, un être mythique a transformé l'être totémique en homme. Dans des sociétés plus avancées, où l'on n'admet plus que l'homme descende de l'animal, on trouve encore des mythes différents. On racontera, par exemple, que, par suite de circonstances bizarres, le fondateur du clan est allé dans un pays fabuleux où il a vécu si longtemps dans la familiarité des animaux qu'il a fini par leur ressembler, de sorte que, lorsqu'il est retourné dans son pays, on lui a donné le nom de l'animal auquel il ressemblait. Remarquons que ces mythes très compliqués montrent que les primitifs n'ont pas trouvé que la parenté de l'homme et de l'animal fût naturelle et aisée à concevoir. C'est donc que, contrairement aux affirmations des théories animiste et naturiste, ils distinguaient très nettement l'homme de l'animal et des autres êtres ; on ne peut donc s'expliquer qu'il ait imaginé des croyances si contraires aux données de l'expérience sensible qu'en admettant qu'il a subi l'action de causes très puissantes qui lui ont imposé ces conceptions.

(2) Le *sang* joue un grand rôle dans les rites sacrés ; dans les cérémonies de l'initiation on baigne le jeune homme dans des flots de sang emprunté à des adultes ; et le sang ainsi répandu est une chose tellement sainte que les femmes ne doivent pas le voir couler. C'est aussi ce caractère sacré du sang qui est l'origine des *contrats sanglants ;* lorsque deux individus ont bu du sang l'un de l'autre, ils deviennent sacrés l'un pour l'autre. Le caractère sacré des *cheveux* est tout aussi net : ils servent à faire des ceintures ou des bandelettes sacrées ; — lorsqu'un homme meurt, on coupe ses cheveux et on les conserve dans des endroits sacrés. — La coupe des cheveux est, chez le primitif, une opération rituelle à laquelle les femmes ne doivent pas assister.

(3) Rapportons quelques-uns des faits cités par M. *Durkheim*. Le caractère sacré de la femme est moins marqué que celui de l'homme : avant l'initiation, l'enfant vit dans le camp des femmes, séparé de celui des hommes ; dès qu'il est initié, il va vivre avec les hommes, et, surtout dans les premiers temps, les femmes ne peuvent le toucher. Pour ce qui est des hommes âgés, plusieurs faits montrent qu'ils possèdent un caractère sacré très marqué ; ils peuvent toucher aux objets saints, ce qui prouve qu'eux-mêmes sont saints ; il n'y a plus pour eux de prohibition alimentaire. (Remarquez que, d'une manière analogue, le prêtre catholique peut communier sous les deux espèces.)

son *ami,* ou un être de la *même chair,* un véritable *congénère ;* il se considère, en un sens, un peu comme son égal ; il y a entre eux échange de services ; le *totem* aide le fidèle ; celui-ci, à son tour, protège l'être totémique (1).

Nous voyons ainsi se dessiner de mieux en mieux la physionomie du *totémisme ;* ce n'est pas un culte idolâtrique d'animaux ou de plantes, puisque déjà nous avons trouvé trois catégories d'êtres possédant un caractère sacré : les représentations figurées du totem, les êtres totémiques eux-mêmes, et les membres du clan. Mais ce n'est pas tout encore ; si le *totémisme* était un culte ne s'adressant qu'à un nombre aussi restreint d'espèces d'êtres, il ne serait pas une religion proprement dite ; car une religion véritable est un système d'idées et de croyances embrassant tout ce qui existe, une représentation totale de l'univers. Or, le totémisme satisfait à cette condition : pour le primitif, tout ce qui peuple l'univers fait partie en quelque façon de la société ; la tribu comprend, non pas seulement les clans, mais aussi tout ce qui existe ; et de même que les hommes de la tribu sont répartis en clans, de même les différentes espèces de choses sont rattachées à des clans déterminés (2). *L'univers tout entier prend ainsi un caractère religieux.* En effet, nous avons vu que l'homme du clan du corbeau, par exemple, a quelque chose de la nature du corbeau ; qu'il est, en quelque façon, un corbeau. De même, les choses qui sont classées avec lui, dans le même clan, sont conçues elles aussi comme des corbeaux ; la grêle et l'hiver sont des modalités du corbeau. — Mais, d'un autre côté, nous savons que l'animal totémique est un être sacré et que l'homme est sacré parce qu'il participe de sa nature ; il en sera de même de toutes les choses qui sont ran-

(1) M. *Durkheim* fait remarquer que, très vraisemblablement, cette protection ne doit pas aller jusqu'à défendre l'être totémique contre les attaques des membres des autres clans ; car une telle prohibition aurait pour effet de rendre très difficile, sinon même impossible, l'alimentation. Les membres d'un clan doivent donc laisser tuer leur propre animal totémique par les membres d'un autre clan, mais avec certaines restrictions. C'est ainsi qu'on n'admet pas qu'un étranger puisse tuer l'animal totémique sur le territoire même du clan, si ce n'est après en avoir demandé la permission et avoir accompli certains rites.

(2) Voici un exemple de ces classifications. La tribu du *Mont Gambier* est divisée en huit clans ; et à chacun de ces clans est rattaché des choses déterminées, comme l'indique le tableau suivant :

1° *Clan du faucon pêcheur,* comprenant : la fumée, le chèvrefeuille ;

2° *Clan du pélican,* comprenant : l'arbre à bois noir, les chiens, le feu, la glace ;

3° *Clan du corbeau,* comprenant : la grêle et l'hiver ;

4° *Clan du cacatois noir,* comprenant : les étoiles et la lune ;

5° *Clan d'un serpent inoffensif,* comprenant : les phoques, les anguilles, les arbres à écorce fibreuse, etc., etc...

gées dans le clan ; toutes ont un caractère sacré. La preuve en est que, quand ce sont des animaux, les membres du clan ne peuvent pas plus en manger qu'ils ne peuvent manger de l'animal totémique lui-même ; et pour ce qui est des choses matérielles rattachées au clan, elles jouent un rôle dans les cérémonies religieuses ; par exemple, les instruments en bois qui servent au culte doivent être faits avec l'un des arbres qui font partie du clan. Enfin, ce qui achève de montrer que les différentes choses rattachées au clan sont, au fond, de même nature que lui, c'est qu'elles jouent souvent le rôle de *totems* accessoires, secondaires, ou, comme dit *Howitt*, de *sous-totems*. En effet, à l'intérieur d'un clan il se forme souvent des groupes secondaires qui cherchent à vivre d'une vie autonome ; ces groupes, pour s'individualiser, choisissent un *sous-totem* dont ils prennent le nom, tout en conservant le nom du *totem* du clan. Or, les choses qui servent ainsi de *sous-totems* sont toujours choisies parmi celles qui dépendent du clan. Et lorsque, comme il arrive quelquefois, ces *sous-clans* s'émancipent tout à fait du clan, le *sous-totem* devient un *totem* véritable (1).

Ainsi, le caractère sacré qui réside à son degré le plus éminent dans le *totem* rayonne, de lui, à travers toutes les choses de l'univers ; tout ce qui existe est pénétré de religiosité. Mais pour bien comprendre comment du *totémisme* ainsi constitué ont pu naître des religions plus élevées il faut mettre en relief un autre caractère. On dit souvent que le *totémisme* est la religion du clan, que chaque clan a un culte spécial pour un totem déterminé, comme s'il y avait autant de religions totémiques tout à fait distinctes et se *suffisant à elles-mêmes* qu'il y a de clans dans la tribu. Or, il n'en est rien : le *totémisme* de chaque clan est un culte qui fait partie d'un ensemble ; les cultes des différents clans se complètent les uns les autres ; bien plus, ils se supposent les uns les autres et ne pourraient subsister séparément. En effet, les membres d'un clan partagent les croyances de ceux des autres clans, assistent à leurs cérémonies religieuses et y jouent un rôle. Bien plus, certaines de ces cérémonies présentent, en un sens, beaucoup plus d'intérêt pour ceux qui n'appartiennent pas au clan que pour les membres du clan. En effet, le primitif croit

(1) Cela nous permet de comprendre pourquoi il y a si peu de clans qui aient pour *totem* des choses inanimées : on peut supposer que les *totems* ont tous été primitivement des plantes ou des animaux ; mais qu'ensuite certaines choses matérielles, qui ne jouaient d'abord que le rôle de *sous-totems*, sont devenues des *totems*, lorsque les *sous-clans* ont été amenés à se séparer du clan, et à former des clans indépendants.

que la vie de l'espèce dont fait partie l'animal totémique n'est assurée que si certains rites sont accomplis par les membres du clan qui a cet animal pour totem. Or, au point de vue matériel, la vie de cette espèce intéresse, non pas tant les membres du clan qui ont cet animal pour totem (puisque, nous l'avons vu, il leur est interdit de se nourrir de la chair de cet animal), que ceux des autres clans. Et cela est si vrai que c'est toujours à la demande de ces derniers que cette cérémonie est accomplie.

Ainsi nous aboutissons à cette conclusion qu'il y a solidarité entre les cultes de différents clans ; et que, pour concevoir le *totémisme* d'une manière exacte et complète, il faut le considérer *comme la religion constituée par la réunion des cultes de tous les clans d'une même tribu.*

Mais les caractères que nous avons déterminés jusqu'ici n'épuisent pas encore le contenu du *totémisme*. Comme tout religion, en effet, le *totémisme* présente deux aspects : un culte *collectif*, que nous venons d'étudier, et un culte *individuel* dont il nous reste maintenant à parler ; à côté du dieu de la religion collective, chaque fidèle a, en quelque sorte, son dieu à lui, son saint patron, son ange gardien ; chaque membre du clan a son *totem individuel*. De même que le clan se croit uni par un lien mystique avec l'être totémique, de même chaque individu croit avoir un lien mystique avec une espèce d'être amie, protectrice, dont il porte le nom, ou, plus exactement, avec un être particulier de cette espèce (1). Ce nom constitue ainsi comme un nom particulier qu'il ajoute à cette sorte de nom de famille qu'est celui du *totem* du clan. Le primitif dessine sur son corps cet être, et croit posséder quelques-uns de ses caractères. Sur ces différents points, il y a donc analogie entre le *totem* individuel et le *totem* collectif (2). — A d'autres égards, ils diffèrent. En premier lieu, l'individu ne se croit pas issu du *totem* individuel ; il y voit un protecteur, non un parent, un ancêtre. De plus, tandis que les membres d'un clan lais-

(1) Mais comme, dans la presque totalité des cas, il ne connaît pas cet animal particulier, il respecte l'espèce tout entière et la fait respecter.

(2) Comment s'opère le choix de tel *totem* individuel par tel individu ? M. *Durkheim* a décrit plusieurs processus. Nous mentionnons le suivant : au moment de la puberté, le jeune homme s'isole pendant plusieurs jours, jeûne, crie, se jette par terre et se met, par diverses pratiques, dans un état de paroxysme et de délire. Lorsque son imagination s'est ainsi exaltée, les images qui s'offrent à elle ayant une intensité très grande, le primitif leur attribue une valeur privilégiée et se figure que l'être qu'elles lui représentent est son génie protecteur, son *totem*.

sent manger leur animal totémique par ceux du clan voisin, l'individu, au contraire, fait tout son possible pour empêcher qu'on ne touche à l'espèce à laquelle appartient son *totem* individuel ; car si par hasard son *totem* était tué, lui-même mourrait. Enfin, le totémisme du clan a disparu dans la suite de l'évolution religieuse. Au contraire, l'idée qui est à la base du totémisme individuel a survécu jusqu'à notre époque dans de nombreuses légendes ou croyances. C'est ainsi que, dans certains endroits, on plante un arbre au moment de la naissance d'un enfant ; et l'on croit que le sort de l'enfant est lié à celui de l'arbre. Pour que l'un de ces totémismes ait disparu tandis que l'autre lui survivait, il faut qu'il y ait eu des différences profondes dans les sentiments qui leur avaient donné naissance.

Enfin, à ces deux espèces de totémismes il faut en ajouter une troisième qui tient en quelque façon le milieu entre elles : le totémisme *sexuel*. Celui-ci ne se rencontre guère qu'en Australie. Tous les hommes de la tribu forment un groupe ; toutes les femmes en forment un autre ; chacun des deux groupes a son *totem* dont il porte le nom. Ces traits rappellent les caractères du *totem* collectif. Mais, d'autre part, chacun des deux sexesinte rdit à l'autre de toucher à son *totem ;* et toute violation à cette infraction a pour conséquence des luttes, des effusions de sang. Ces luttes se terminent par des mariages, sans que nous puissions encore savoir la raison pour laquelle elles finissent ainsi.

Tels sont les traits principaux du totémisme. Que cet ensemble de croyances ait un caractère religieux, cela semble évident ; pourtant *Frazer* a soutenu (1) que ce n'est qu'une forme de la *magie ;* et comme, d'autre part, il admet que la religion est issue du totémisme, elle dériverait, en définitive, de la magie. L'erreur de *Frazer* vient de ce qu'il se fait une idée trop large de la magie ; pour lui, on ne peut parler de religion que là où les croyances ont pour centre l'idée d'une personnalité psychique, et se traduisent en des rites de nature psychologique ; quand les rites sont matériels et produisent leurs effets d'une manière matérielle, ce n'est plus, pense-t-il, à la religion que l'on a affaire, mais à la magie. — Mais, si l'on acceptait le critérium que propose *Frazer*, on ne pourrait plus distinguer l'une de l'autre la religion et la magie ; car il n'est pas de religion qui ne contienne des rites matériels (onctions, lustrations, communions alimentaires).

(1) *Forthnightly Review*, juillet et septembre 1905.

Inversement il y a dans la magie des êtres psychologiques auxquels le magicien adresse des prières et des offrandes. La vérité est que la religion se distingue de la magie, ainsi que nous l'avons vu (1), en ce qu'elle est un ensemble de croyances communes à un groupe ; le totémisme, présentant au plus haut point ce caractère, constitue donc bien une religion.

Et cette religion, nous avons tout lieu de croire qu'elle est la plus ancienne qui puisse être, car elle est liée à l'organisation par tribus et par clans, et que cette organisation est la plus simple que nous ayons pu jamais observer, et peut-être même qui puisse être conçue.

*
* *

Après avoir ainsi décrit les principaux caractères de la religion la plus ancienne que nous connaissions, il s'agit maintenant de chercher dans l'étude de cette religion la solution du problème qui avait été posé en principe, et que l'animisme et le naturisme n'avaient pas su éclaircir : comment naît le sentiment religieux ? Qu'est-ce qui donne naissance à la religion ? Et puisque nous voulons connaître cette origine par le moyen de l'étude de la religion qui en est le plus rapproché, le totémisme, la question devient ici pour nous celle-ci : Comment naît le totémisme ? Quelles sont les causes qui l'engendrent ?

A cet égard, une première question se pose : étant donné qu'on a distingué plus haut le totémisme *collectif* et le totémisme *individuel*, il s'agit d'abord de savoir si de l'un à l'autre il n'y aurait pas filiation, et lequel des deux est né de l'autre : problème d'une importance capitale, car il revient en somme à celui-ci : le sentiment religieux est-il né pour satisfaire des aspirations individuelles, ou est-il issu de la vie de la collectivité ? Plusieurs auteurs admettent que c'est le totémisme individuel qui est la source dont l'autre dérive ; un être marquant, ayant tel *totem* individuel, l'aurait ensuite transmis à ses descendants ; et lorsque ceux-ci sont arrivés à former un clan, d'individuel le *totem* est devenu collectif. Voici maintenant comment, d'après *Frazer* (*Le Rameau d'or*), naît le totémisme individuel : l'âme est très utile à l'organisme et à la vie ; elle lui est même indispensable ; il y a donc intérêt à s'arranger de manière à la soustraire aux dangers qui peuvent la menacer ; pour cela, il suffira de la mettre

(1) Voyez le numéro de mai de la *Revue de Philosophie*.

dans quelque endroit où ses ennemis ignorent sa présence, et où, par suite, ils ne sauraient la menacer. Pour cela le primitif imagine, selon *Frazer*, de faire sortir, grâce à certains rites, son âme hors du corps, pour la soustraire aux dangers qui menacent le corps ; puis, il dissimule cette âme dans le corps de tel ou tel animal ; celui-ci devient ainsi un *totem*. Cette hypothèse de *Frazer* soulève plusieurs difficultés. La première, c'est que l'idée d'âme à laquelle elle fait ici appel pour expliquer l'origine des religions est déjà elle-même, quoi qu'en pense *Frazer*, empreinte de religiosité, de sorte que l'explication proposée renferme un cercle vicieux. De plus, comment peut-on prêter au primitif cette idée bizarre que son âme serait plus en sûreté dans le corps d'un animal, alors que, sans cesse objets de convoitise, les animaux n'ont qu'une existence sans cesse menacée, surtout dans les pays peuplés de primitifs qui ne se nourrissent guère que du produit de la chasse ? Il n'est pas possible de mettre une pareille aberration à l'origine du totémisme et des religions. Enfin, il y a lieu de se demander, ainsi qu'on l'a vu plus haut, si, sous sa forme première, la religion est née pour satisfaire des aspirations et des besoins individuels, ou si, au contraire, elle a été d'emblée un fait social.

Or, il y a contre la première hypothèse des difficultés telles qu'on se demande comment ceux qui l'ont présentée ne les ont pas aperçues.

1° Si le totémisme collectif était issu du totémisme individuel, il devrait présenter les mêmes caractères essentiels que lui. Or, nous avons vu que, tandis que l'individu s'efforce de faire respecter par autrui son *totem* particulier, un clan n'interdit pas aux autres clans de tuer et de manger son propre *totem*. Il y a à ce point de vue entre ces deux totémismes une différence radicale.

2° Comment dans l'hypothèse que nous combattons expliquer que deux clans d'une même tribu n'aient jamais le même *totem*? Il serait cependant assez naturel qu'il arrivât que deux individus cachent leur âme dans des animaux appartenant à la même espèce. Pourquoi n'en est-il jamais ainsi ? La théorie de *Frazer* ne saurait l'expliquer.

3° Enfin, pour que le *totem* individuel ait pu devenir collectif, il aurait fallu qu'il fût héréditaire ; or, différent en cela du *totem* collectif, il ne l'est jamais, du moins en droit.

Mais voici des faits encore plus significatifs.

4° Si le totémisme individuel était antérieur à l'autre, il devrait se rencontrer surtout dans les sociétés les plus primitives et tendre à s'affaiblir dans les sociétés plus avancées. Or, c'est le contraire qui se

produit. Les peuplades australiennes, qui sont les plus arriérées que nous connaissions, sont le terrain de prédilection du totémisme collectif ; le totémisme individuel ne s'y trouve qu'à l'état sporadique. Au contraire, dans les tribus totémiques de l'Amérique du Nord, qui sont beaucoup plus avancées que celles d'Australie, le totémisme collectif est en décadence complète ; le *totem* du clan perd le caractère proprement religieux, et ne joue plus guère que le rôle d'un blason ; le *totem* individuel, au contraire, prend la première place. La religion collective a donc précédé les cultes individuels, et ceux-ci ne se développent que quand celle-là commence à reculer.

5° Voici enfin une remarque décisive : le totémisme individuel suppose avant lui le totémisme collectif, et l'implique. En effet, ainsi que cela a été dit plus haut, l'individu ne choisit pas son *totem* particulier d'une manière absolument arbitraire ; il ne peut le choisir que parmi les choses qui sont rattachées au clan, c'est-à-dire consacrées par le totémisme collectif (1). Bref, les *totems* individuels ne sont que de simples spécialisations, des individualisations des *totems* collectifs.

On doit donc conclure que les cultes individuels ne sont pas le ferment de la religion collective ; ils sont seulement une appropriation du culte collectif à l'individu.

Par conséquent, pour comprendre le totémisme, c'est sa forme collective qu'il faut chercher à expliquer. Mais dans quels termes la question doit-elle se poser ? — Jusqu'ici nous n'avons fait que décrire les différentes croyances du totémisme ; mais nous n'avons pas cherché à dégager le principe qui est à leur base et qui fait leur unité. Quel est ce principe ?

Nous avons vu que les êtres sacrés sont d'espèces très différentes : ce sont des hommes, des animaux, des plantes, des objets matériels. Cette diversité si complète donne à penser que le caractère sacré de ces êtres ne peut leur venir de leur nature propre, de leurs attributs distinctifs, mais de leur commune participation à quelque principe qui n'est pas matériel et que les sens n'aperçoivent pas ; et c'est ce principe qui est l'objet du culte totémique. La religion du primitif ne s'adresse pas à telle plante ou à tel animal déterminé, mais à une force anonyme et impersonnelle qui se retrouve dans chacun de ces êtres ; chacun d'eux en possède une part, mais elle n'est tout entière dans aucun. Cette force est si bien indépendante des choses sacrées,

(1) C'est de la même manière que le chrétien ne choisit son saint patron que dans la liste des saints consacrés par la religion collective.

qu'elle les précède et qu'elle leur survit ; elles ne sont que ses incarnations temporaires ; le *totem* n'est que la forme sensible sous laquelle le primitif se représente cette force anonyme et impersonnelle. Dès lors, quand l'Australien dit, par exemple, que l'orage, la grêle et l'hiver sont des corbeaux, il ne faut pas conclure, comme on pourrait d'abord être tenté de le faire, qu'il confond les espèces sensibles ; il faut dire simplement qu'à l'intérieur de ces différentes choses il devine la présence et l'action d'un même principe mystique, d'une même force qu'il se représente, nous aurons à chercher pourquoi, sous la forme du corbeau. Nous voyons par là comment l'Australien se représente le monde ; l'univers lui apparaît comme sillonné par autant de forces qu'il y a de clans ; et chacune de ces forces circule à travers l'ensemble des choses rangées dans le clan et est représentée sous la forme sensible du *totem*. Ces forces différentes ont toutes quelque chose de semblable, de sorte qu'un esprit capable de généraliser les concevra aisément comme divers aspects d'une seule et même force.

Telle est la manière dont on peut interpréter les croyances des primitifs. Et ce qui autorise cette interprétation, c'est que la conception que nous venons de dégager et qui, chez les Australiens, demeure encore confuse et voilée, est affirmée dans sa pureté abstraite chez les peuplades de l'Amérique du Nord, encore tout imprégnées de totémisme. Les Sioux, par exemple, conçoivent par-dessus les dieux particuliers une puissance impersonnelle appelée *vakanta* ou *vakan*, dont toutes les autres forces, tous les pouvoirs secrets, tous les êtres que l'indigène adore ne sont que les modalités particulières ; c'est un dieu protéiforme qui change d'attribut suivant les circonstances, et dont jamais aucun attribut n'exprime l'essence tout entière. Et ce ne sont pas les êtres religieux, seulement, qui en sont les manifestations, mais aussi toutes les formes de la vie et toutes les forces de la nature. Cette force, cette divinité est néanmoins souvent représentée sous la forme d'un animal, ce qui démontre son origine totémique. — On rencontre une conception analogue chez des peuples divers dans des sociétés immédiatement issues du totémisme ; l'*orinda* chez les *Dakotas*, le *manitou* chez les *Algonquins*, le *mana* chez les *Mélanésiens*, ne sont que différents noms de cette force impersonnelle de cet influx d'ordre immatériel et même surnaturel. Un indigène a bien exprimé la consubstantialité de toutes les choses sacrées : les hommes, les oiseaux, les animaux, disait-il vont et viennent par toute la terre ; mais il y a des points où ils s'arrêtent et se posent ; de même fait le *vakanta* : les dieux, peut-on dire, ce sont les points où cette force a stationné.

Une telle conception contient déjà le germe des conceptions ultérieures de la divinité (1). Car, pour passer de l'idée de cette force impersonnelle à celle de dieux ayant une individualité, il suffira que la mythologie intervienne; et c'est ce qui s'est passé à Samoa où l'on trouve des dieux dont chacun est censé animer une espèce tout entière. Ces dieux de Samoa ne sont pas autre chose que le principe totémique qui, devenu le héros d'un mythe, a été personnifié et a reçu un nom propre.

Ceci établi, on voit comment se pose le problème de l'origine du totémisme : si le totémisme est constitué par l'idée d'une force, d'un principe impersonnel, expliquer le totémisme, c'est expliquer comment s'est formée la notion de cette force, de ce principe.

Un premier fait important, quoique négatif, peut d'abord être établi : l'idée de cette force n'a pas son origine dans les impressions sensibles causées par les choses sous la forme desquelles le primitif se la représente; car ces choses, ainsi qu'on l'a vu, sont peu importantes et ne jouent qu'un rôle insignifiant : corbeau, cacatois, dinde, etc. Il n'y a rien dans ces êtres qui explique la force, la vivacité, l'étrangeté des émotions religieuses. Cette remarque s'impose d'autant plus que les phénomènes physiques ou les choses qui semblent le plus propres à frapper les imaginations, le ciel, les étoiles, le tonnerre, les éclairs, ne servent qu'exceptionnellement de *totem*, et n'ont même très probablement été élevés que tardivement à cette dignité. — Enfin, ce qui achève de montrer que ce n'est pas la nature intrinsèque des êtres totémiques qui a pu éveiller les sentiments religieux qu'ils inspirent, c'est que ces êtres ne jouent dans les rites qu'un rôle effacé, et que ce n'est pas en eux, mais dans les simples images

(1) M. *Durkheim* fait remarquer que cette conception est très importante à un autre point de vue aussi : elle présente en effet un aspect *laïque;* elle est la première conception de la *force*, de la *cause* de tout ce qui se produit dans l'univers. La notion de force a donc commencé par être une notion religieuse; elle n'a pu être conçue que sous l'empire de causes très puissantes et absolument différentes de l'action des choses données dans l'expérience sensible. Qu'est-ce en effet que la force? Elle est conçue comme un je ne sais quoi qui anime ce dans quoi elle réside; elle est comme une sorte de fluide passant d'un corps dans l'autre. Or, l'expérience ne nous montre rien de tel; elle ne fait pas voir un pouvoir reliant les mouvements les uns aux autres, ni un fluide passant d'un être à l'autre. C'est dire que jamais l'homme n'aurait imaginé la notion de force, s'il n'avait eu sous les yeux que le monde sensible; pour qu'une pareille notion ait pu se constituer, il a fallu que l'esprit ait conçu un monde absolument différent du monde physique, quoique capable de le pénétrer. Ce monde, c'est celui des *forces religieuses;* et l'objet de la présente étude est, en un sens, de savoir comment l'homme a pu l'imaginer.

totémiques que réside surtout le caractère sacré. C'est donc de l'emblème qu'émane la religiosité dont les êtres totémiques ne reçoivent qu'un reflet.

Mais si les êtres totémiques et le *totem* lui-même n'ont rien dans leur nature intrinsèque qui explique les sentiments dont ils sont l'objet, on est conduit tout naturellement à penser que leur caractère religieux leur vient de ce qu'ils sont le symbole, l'image visible de quelqu'autre chose. Mais de quoi?

Nous avons vu que l'image totémique représente deux choses à la fois : la forme sous laquelle le dieu est pensé, et le clan, dont il est l'emblème, la marque distinctive. Mais si ces deux choses sont ainsi représentées de la même façon, ne serait-ce pas, qu'au fond, elles ne sont pas distinctes, c'est-à-dire que le dieu et le clan, c'est-à-dire la collectivité, ne font qu'un? La divinité totémique ne serait donc pas autre chose que le clan, c'est-à-dire la société elle-même, mais sublimée, hypostasiée, en quelque sorte.

On remarquera d'abord que la société a en elle tout ce qu'il faut pour éveiller dans les individus les sentiments religieux; elle est pour les membres qui la constituent ce que le dieu est pour les fidèles. 1° Sous quelque forme, en effet, qu'il conçoive la divinité, la fidèle se sent tenu envers elle à des manières d'agir qui lui sont imposées par elle, et dont il ne peut s'écarter sans s'exposer à des malheurs. De même, la société nous impose des règles de conduite ou des sentiments que nous n'avons ni voulus ni faits; et quand nous essayons de nous y dérober, nous tombons sous le coup de sanctions toujours redoutables (blâmes et châtiments). Sans doute, nous n'apercevons pas toujours d'une manière très claire d'où émane cette attraction ou cette contrainte que nous subissons, parce qu'elles ne se produisent pas par des voies matérielles et grossières; quand nous déférons aux coutumes et aux croyances de notre groupe social, nous méconnaissons le plus souvent que l'autorité que nous leur attribuons leur vient de la société. Mais du moins, nous sentons clairement que ce n'est pas nous-mêmes qui la leur conférons. Et nous sommes amenés de cette façon à concevoir qu'il y a hors de nous une puissance morale supérieure à la nôtre. 2° Mais un dieu n'est pas seulement une force dont nous dépendons : il est aussi une force *secourable* qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et entretient en nous la force et la vie. Le croyant qui se sent en harmonie avec son dieu puise dans cette croyance une force nouvelle, et affronte avec plus d'énergie les difficultés de la vie. La société est susceptible d'exercer sur nous une action analogue; car elle n'existe que dans les individus

et par eux; elle les pénètre et, en les pénétrant, elle les grandit. Cette activité vivifiante apparaît plus nettement dans certains cas spéciaux ; au sein d'une assemblée, réunis en groupes, les individus se sentent plus forts, tandis que, dès qu'ils retournent à leur vie individuelle, ils retombent ; quand un grand courant national agite un pays, les consciences sont élevées au-dessus d'elles-mêmes : elles deviennent capables de sacrifices. Affirmées en commun, les croyances collectives gagnent en force, tandis qu'elles ne tarderaient pas à disparaître chez des individus isolés. Mais l'action stimulante de la société ne s'exerce pas seulement dans ces cas exceptionnels; à chaque instant, nous viennent, émanant du milieu social où nous vivons, des impressions qui entretiennent nos sentiments collectifs, et sont pour nous une stimulation salutaire; l'honnête homme moyen qui pratique ses devoirs, jouit de l'estime publique et trouve dans cette estime un réconfort qui rend son action plus facile et plus énergique, tout comme le fidèle convaincu que son dieu tourne vers lui un regard bienveillant.

Ainsi la société nous apparaît comme une force beaucoup plus intense que la nôtre et capable de l'entretenir et de la vivifier. — Que cette force sociale, maintenant, acquière un caractère sacré, cela n'a rien qui puisse nous surprendre ; car nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir sans cesse la société créer du sacré. Il suffit, par exemple, qu'elle s'éprenne d'un homme, pour qu'aussitôt elle l'élève en une apothéose qui le divinise en quelque sorte. De même, les croyances collectives prennent un caractère sacré ; les discuter paraît un véritable sacrilège.

Nous commençons ainsi à voir pourquoi le clan a pu donner à ses membres l'impression du divin : c'est parce qu'il est la société à laquelle le primitif est immédiatement attaché.

Mais cette explication demeure encore trop générale; car elle s'applique à toute religion quelconque, mais ne nous renseigne pas sur la forme particulière que prend, dans le clan, la religion. Ce n'est pas simplement du sentiment religieux en général qu'il faut expliquer l'origine, mais bien, tout d'abord, du totémisme.

Or, dans les sociétés australiennes, la vie du groupe passe par deux phases très différentes : tantôt la population est dispersée, tantôt elle est concentrée, condensée. Ces deux phases sont totalement différentes. Durant la première, chaque individu vit à part, isolé, occupé à la chasse et à la pêche ; il mène une vie très pauvre et très peu intense. Au contraire, au moment des assemblées, tout change ; car chez le primitif les facultés passionnelles s'exaltent

très facilement ; les moindres événements heureux ou malheureux le mettent hors de lui. Aussi l'influence exaltante exercée par les réunions en foule se fait-elle sentir chez lui à un degré extraordinaire ; il va et vient, se démène, crie, hurle, fait le plus de bruit possible, se livre à des danses très violentes, à des gesticulations de toutes sortes, etc... Porté à un tel degré de paroxysme, il ne se connaît plus ; il se sent possédé par une énergie extérieure, dont sa vie antérieure ne pouvait lui donner l'idée. Il arrive ainsi à concevoir deux mondes : l'un, où se traîne son existence ordinaire, vulgaire et médiocre ; l'autre, où il se trouve en communication avec des forces prodigieuses qui le galvanisent, et l'élèvent au-dessus de lui-même. Ces deux mondes lui apparaissent comme absolument hétérogènes : l'un est le monde des choses *profanes* ; l'autre, celui des choses *sacrées*. — Et ce qui montre bien que c'est de cette façon que naît l'idée du religieux, c'est que la vie religieuse de l'Australien ne se déroule qu'au cours de ces réunions ; en dehors d'elles, il n'y a pas de culte positif.

Mais il reste encore à expliquer pourquoi le primitif se représente sous la forme du totem cette force émanée du clan. La réponse toute naturelle est que cela vient justement de ce que le totem est l'emblème du clan. Or, les émotions vives tendent toujours à se concrétiser sur l'objet qui les cause, et, si cet objet n'est pas aisément représentable, sur ce qui en est le signe, le symbole ; c'est ainsi que le soldat meurt pour le drapeau, symbole de la patrie ; bien plus, il finit presque par oublier que le drapeau n'est qu'un symbole ; et c'est l'image du drapeau, et non l'idée de la patrie qui tient dans sa conscience la première place, au moment du sacrifice. De même, le totem est le drapeau du clan, et c'est sur lui, plutôt que sur le clan lui-même, que se reportent les sentiments causés par le clan. — Il faut ajouter que le primitif ignore absolument que l'exaltation qu'il éprouve au sein d'une assemblée émane de la collectivité ; comme il sent seulement l'action d'une force qui lui vient du dehors, il l'attribue à l'un des objets qui l'entourent ; or, ce qui frappe à ce moment ses yeux de tous côtés, ce sont les images totémiques ; et dès lors, il se représente cette force sous la forme de ces images.

Cette manière de concevoir l'origine du totémisme nous explique les croyances essentielles qui constituent cette religion. — Ce qui est à la racine du sentiment religieux, c'est, avons-nous dit, la société. Mais comme celle-ci ne vit que dans les individus, il est tout

naturel que les individus sentent la force religieuse comme leur étant immanente en un sens, et que, par suite, ils s'attribuent un caractère sacré. — D'autre part, nous avons vu que c'est à l'emblème totémique que sont rapportées les émotions religieuses ; il est, dès lors, tout naturel que les objets que représente le *totem* inspirent des sentiments analogues et soient considérés comme sacrés.

Ainsi, le principe religieux est immanent à la fois à l'homme et aux choses. Les choses religieuses ont donc un double caractère : elles ont un aspect moral et un aspect matériel ; elles sont en même temps humaines et physiques. C'est ce qui explique que toute religion soit à la fois une discipline morale et une technique destinée à mettre entre les mains de l'homme des moyens d'action ; de sorte qu'on peut prévoir que le domaine de la religion tendra à diminuer à mesure que se constitueront de plus en plus, la science, d'un côté, la morale, de l'autre. Ce n'est pas à dire que la religion devra disparaître, mais qu'elle se restreindra et même qu'elle ne pourra se maintenir qu'en se transformant profondément.

De la précédente étude se dégagent plusieurs conclusions.

D'abord on voit combien nous sommes loin du *Primus in orbe deos fecit timor*. On a bien souvent répété que ce sont des impressions de terreur et de faiblesse qui ont donné naissance aux croyances religieuses : il n'en est rien. Les dieux du primitif ne sont pas à ses yeux des forces hostiles et étrangères ; au contraire, il les a conçus comme des parents, des amis, des ancêtres ; la puissance morale qu'il divinise, il ne se la représente pas comme planant très haut au-dessus de lui, mais comme étant en lui, comme faisant partie de lui-même ; et son idéal n'est pas de se tenir à l'abri de cette puissance, de la fuir, mais au contraire de chercher à s'en rapprocher et de la faire descendre dans l'intimité de l'être individuel. Ce sont surtout des sentiments de joie, d'expansion confiante, qui sont à la base de ces religions primitives ; ce qui prédomine dans les cérémonies totémiques, ce sont des danses, des jeux ; il n'y est pas question d'expiation. De telles notions n'apparaîtront que plus tard et sous l'action de formes sociales différentes ; la société organisée en clans, à laquelle appartient le primitif, est démocratique ; tous les individus y sont égaux ; elle est tout entière dans chacun d'eux. C'est seulement quand la société débordera de beaucoup les consciences individuelles, quand les individus sentiront du dehors son action puissante, qu'apparaîtront les dieux étrangers à l'individu, formidables et inspirant la terreur.

De plus, cette explication échappe aux difficultés auxquelles se heurtaient les théories animiste et naturiste. Celles-ci prétendaient faire dériver la notion du divin d'impressions causées par des faits physiologiques tels que le rêve, ou par des phénomènes physiques cosmiques. Or, nous avons déjà vu combien ces explications étaient insuffisantes et même contradictoires ; car le monde sacré est absolument hétérogène au monde profane ; avec du sensible on ne peut faire que du sensible, et l'on ne peut pas plus tirer du monde profane le sacré qu'on ne peut tirer de l'égoïsme l'altruisme, ou du moi le non-moi. Aussi les partisans de ces théories étaient-ils obligés d'admettre que les primitifs, dupes d'illusions nombreuses, avaient pris pour des réalités, soit les images du rêve, soit les conceptions morbides que crée l'influence trompeuse du langage ; de sorte que pour eux, le monde religieux serait dénué de toute espèce de réalité, et les croyances religieuses n'auraient aucun fondement objectif. Et dès lors on ne comprend plus comment elles auraient pu se perpétuer. — Au contraire, l'explication qui a été proposée ci-dessus ne réduit plus la religion à n'être qu'une pure fantasmagorie ; l'homme n'est pas dupe d'une illusion, quand il se croit en relation avec une puissance morale supérieure qui lui est extérieure en un sens et d'où lui vient ce qu'il y a de meilleur en lui. Sans doute, il se représente d'une manière erronée cette réalité ; mais il ne se trompe pas sur le fait même de son existence. La raison d'être des conceptions religieuses, c'est avant tout de fournir un système de notions ou de croyances qui permette à l'invidu de se représenter la société dont il fait partie, et les rapports obscurs qui l'unissent à elle. S'il en est ainsi, on peut prévoir que les pratiques du culte ne sauraient se réduire à n'être qu'un ensemble de gestes sans portée et sans efficacité ; car l'objet du culte est d'attacher l'individu à son dieu, c'est-à-dire à la société dont le Dieu n'est que l'expression figurée. — Et l'on conçoit, dès lors, que ses erreurs aient pu se maintenir en dépit des démentis que leur infligeait l'expérience ; les échecs auxquels devaient aboutir les rites destinés à procurer la santé, la fortune, etc..., ne pouvaient ruiner la religion elle-même ; car ce qui fait la vérité et la solidité de la foi, c'est qu'elle est faite de représentations qui expriment symboliquement la société dans son ensemble, et que le sentiment des nécessités sociales la ravive et l'entretient sans cesse (1).

(1) Il faut ajouter que certains rites avaient une utilité immédiate très marquée, ainsi que nous le verrons plus tard.

Mais la théorie qui vient d'être exposée reste suspendue à un fait qui lui-même n'est pas encore expliqué, à savoir, à la notion du *totem* comme emblème du clan ; nous avons vu que le primitif reporte ses sentiments religieux sur le *totem* parce que le *totem* est l'emblème du clan. Mais pourquoi le clan a-t-il choisi un emblème ? Et pourquoi a-t-il choisi cet emblème dans telle catégorie d'êtres ?

La première question n'est pas difficile à résoudre ; l'expérience montre que tout groupement éprouve le besoin d'avoir un signe de ralliement. Ce besoin, le clan l'éprouve au plus haut degré ; en effet, il n'a pas de territoire déterminé ; dans la vie ordinaire, les clans sont mêlés les uns aux autres (1), de sorte que la seule chose qui les distingue les uns des autres, c'est le nom commun à tous les membres d'un même clan, et l'emblème qui leur sert de signe de ralliement ; supprimez ces deux choses, le clan ne peut plus se reconnaître. — Il faut ajouter que si le clan a choisi un *totem*, ce n'a pas été tout d'abord à cause de son utilité ; il ne l'a pas imaginé en vue d'une fin ; il a dû le créer spontanément, poussé par une sorte de besoin immédiat, et sans prévoir qu'il pourrait ensuite jouer un rôle utile. Car l'expérience montre que toutes les fois que des hommes sont amenés à vivre ensemble, ils sont irrésistiblement conduits à se graver sur le corps certains emblèmes, certaines marques commémoratives qui leur rappellent les souvenirs de leur vie commune. Ces faits sont absolument courants ; on les rencontre chez les premiers chrétiens, les soldats, les marins, les prisonniers. C'est qu'en effet tout sentiment un peu fort cherche à se survivre, en laissant après lui des signes objectifs qui le rappellent. Dès lors, puisque, comme nous l'avons vu, la vie du clan est très intense pendant les assemblées, il était naturel que le primitif eût l'idée de chercher à en conserver des traces qui consistèrent d'abord, à cause de la difficulté qu'il y avait pour lui à graver ou à sculpter des corps durs, en des dessins tracés sur son propre corps (*tatouages collectifs*). — Pour ce qui est de la seconde question, celle de savoir pourquoi le primitif choisit l'emblème du clan parmi telle espèce d'êtres, on peut la résoudre en remarquant que son choix devait assez naturellement se porter sur les choses qui avaient pour lui de l'importance, et par suite surtout sur celles qui servent à son alimentation, c'est-à-dire sur les animaux et les plantes, car les préoccupations relatives à la nourriture tien-

(1) En effet, c'est une règle générale que l'homme et la femme doivent appartenir à des clans différents (*exogamie*) ; de plus, les enfants appartiennent au clan de la mère. De sorte qu'une même famille comprend des individus de clans différents.

nent une place prépondérante dans la vie du primitif. Telle est, dans ses grandes lignes, l'interprétation que propose M. *Durkheim* des croyances totémiques.

*
* *

Avant d'aller plus loin, M. *Durkheim* montre comment la précédente étude sur l'origine du sentiment religieux et sur le mécanisme mental, qui préside à la formation des croyances, révèle une liaison entre l'évolution religieuse et l'évolution métaphysique, et prouve qu'elles dépendent toutes les deux d'influences sociales : il paraît évident aujourd'hui à tout homme tant soit peu cultivé que des êtres absolument différents ne peuvent être considérés comme étant, au fond, un même être ; la science a distribué les choses dans des cadres rigides dont le transformisme lui-même ne songe pas à nier la réalité actuelle. Ces conceptions, qui nous paraissent toutes naturelles, n'ont pas été celles du primitif ; à chaque instant il lui arrive d'attribuer à l'homme certains caractères des choses, et aux choses, des caractères humains (1). Et cela vient de ce qu'il admettait que ces êtres n'étaient pas faits de substances différentes. — Mais d'où vient une pareille conception ? On ne peut s'en tenir à l'explication donnée par les animistes, d'après laquelle l'homme a une tendance instinctive à se représenter les choses sous sa propre image ; car la conception dont il s'agit ici ne consiste pas simplement dans une extension des caractères humains à toutes choses, mais dans l'idée d'une consubstantialité des choses, d'une interpénétration de tous les êtres. — D'un autre côté, une telle conception ne peut avoir son origine dans les données immédiates de l'expérience sensible, qui ne nous fait voir que des êtres hétérogènes, extérieurs les uns aux autres, sans lien, sans rien, en un mot, qui nous conduise à l'idée d'une communauté de nature entre ces êtres.

L'explication de cette dernière conception des êtres, c'est dans la religion que nous la trouvons ; c'est elle qui a projeté sur les choses le voile des croyances. Nous avons vu que l'homme du clan et l'être totémique (animal, plante ou chose) sont conçus comme participant tous d'une seule et même nature. Or, c'est justement parce que les premières représentations des forces religieuses ont été empruntées à des règnes très différents que s'est constituée cette idée d'une parenté entre les divers règnes ; et c'est parce que, ainsi que nous

(1) Cela explique que les personnages des mythes n'appartiennent ni à l'espèce humaine, ni aux espèces purement animales ; là est aussi l'origine de toutes les légendes où l'on voit les choses se changer les uns dans les autres.

l'avons vu, les sentiments religieux se portaient surtout sur l'em blème totémique, que s'est formée une notion équivoque comprenant à la fois des éléments humains et des éléments empruntés au monde physique. — Mais une fois que cette manière d'envisager les choses et les habitudes d'esprit qu'elle engendrait eurent pris naissance, elles subsistèrent même après la disparition du totémisme. Cela tient à ce qu'elles présentaient une certaine utilité en fournissant à l'homme le seul mode d'explication qui ait pu être alors à sa portée ; la réalité telle que la lui montraient les sens était invinciblement réfractaire à toute explication ; par suite, elle échappait aux prises de la pensée. En effet, telles qu'elles sont données dans l'expérience sensible, les choses sont diverses et non liées ; or, nos explications, au contraire, consistent à lier les phénomènes les uns aux autres, et ce lien, qui n'est pas aperçu dans les choses, il fallait que l'esprit le créât. Cette création, ce sont les religions qui nous en ont fourni la première forme ; ce sont elles qui nous ont donné l'idée que des choses, même différentes du point de vue de la sensation, peuvent être semblables et parentes. — La religion a donc été, sur ce point comme sur bien d'autres, la devancière de la philosophie et de la science.

(*A suivre.*)

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Léon JOUVIN. — *La Morale sans bien.* Un vol. in-16 de 330 pp. Perrin, 1907.

Jules BOIS. — *Le Miracle moderne.* Un vol. in-8° de XVI+411 pp. Ollendorff, Paris, 1907.

Général DONOP. — *Commandement et obéissance.* Un vol. in-18 jésus de 101 pp. Nouvelle librairie nationale, Paris, 1907.

Commandant MUNIER. — *La Nation, l'Armée et la Guerre.* Un vol. in-18 jésus de XIV+144 pp. Nouvelle librairie nationale, Paris, 1907.

G. de LAMARZELLE. — *Démocratie politique, démocratie sociale, démocratie chrétienne.* Un vol. in-18 jésus de 214 pp. Nouvelle librairie nationale, Paris, 1907.

SPINOZA. — *Ethique.* Traduction inédite du comte Henri de Boulainvilliers. Un vol. in-8° de XLII+374 pp. Colin, Paris, 1907.

Chanoine L. DU ROUSSEAU. — *L'ancienne et la nouvelle psychologie.* Broch. de 25 pp. Schepens, Bruxelles, 1907.

A. LALANDE. — *Précis raisonné de morale pratique.* Un vol. in-12 de 69 pp. Alcan, Paris, 1907.

Louis PROAL. — *L'éducation et le suicide des enfants.* Un vol. in-16 de IV+204 pp. Alcan, Paris, 1907.

André CRESSON. — *Les bases de la philosophie naturaliste.* Un vol. in-16 de 178 pp. Alcan, Paris, 1907.

Georges LYON. — *Enseignement et religion.* Un vol. in-8° de 237 pp. Alcan, Paris, 1907.

Giuseppe RENSI. — *Hegel, il Christianismo e il Vedanda.* Broch. de 24 pp. Lugano, 1907.

Giovanni GENTILE. — *Giordano Bruno nella storia nella cultura.* Un vol. de 146 pp. Remo Sandron, Milano, Palermo, Napoli.

Camillo TRIVERO. — *Il Problema del Bene Richerche sul l'Oggetto della morale*. Un vol. in-8° de xvi+246 pp. Clausen, Torino, 1907.

G. SANTAYANA. — *The Life of Reason : or the Phases of human Progress*. 4 vol. in-16 de 290 pp. environ. Charles Scribner's Sons, New-York, 1906.

Ernest BELFORT BAX. — *The Roots of Reality being suggestions for a philosophical reconstruction*. Un vol. in-8° de 33 pp. E. Grant Richards, London, 1907.

Christianus JENSEN *edidit Philomeni* περὶ οἰκονομίας. Un vol. xxxi+106 pp. In ædibus B. G. Teubneri, Leipzig, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

ÉTUDE SUR LE MONISME

C'est au nom de la Science que les intellectuels et les politiques ont entrepris de déraciner les traditions religieuses et parfois même les traditions nationales des peuples modernes. C'est au nom de la Science que l'on prétend réformer ou déformer la conception antique de la Famille, celles de l'Éducation et même du Devoir.

Toutefois il ne manque pas, dans les diverses spécialités scientifiques, d'hommes éminents qui s'inscrivent en faux contre les conclusions au moins hâtives, tirées par leurs confrères, des données de la Science. Il ressort de là que cette Science, au nom de laquelle on veut métamorphoser l'humanité, n'est pas la Science de tous les savants. C'est un *système scientifique* adopté par un grand nombre d'intellectuels peu tolérants, une philosophie qui prétend s'imposer au monde pensant.

Quel est le fond de cette gnose contemporaine? Est-ce le subjectivisme de Kant, l'idéalisme de Hegel, le transformisme de Lamark ou Darwin, le matérialisme de Büchner, le positivisme de Comte et Spencer? C'est tout cela, et c'est quelque chose de plus : c'est le *Monisme*, qui tend à absorber tous les systèmes précédents.

Aujourd'hui les physiologistes les plus radicaux, les Haeckel, les Dantec, semblent avoir fait passer au second plan l'étiquette matérialiste. Ils sont monistes, et ce mot doit tout dire, *car le Monisme est l'intégration de toute science* et de toute philosophie.

Nous nous proposons d'étudier attentivement cette position centrale du haut de laquelle les adversaires du Spiritualisme font jouer toutes les batteries forgées par les chefs des principales écoles rationalistes des derniers siècles. Nous allons

donc présenter un exposé analytique du système, de ses formules, de sa dialectique et de ses origines.

Cet exposé mettra le lecteur en état de porter un jugement d'ensemble sur la construction moniste. Quant à la critique des diverses pièces du système, nous nous proposons de la produire au fur et à mesure de l'étude des *Problèmes humains* dans la solution desquels ces pièces sont appelées à figurer.

Le Monisme est la conception unitaire de la nature et de l'esprit. « Nous regardons, dit Hæckel, toutes les sciences humaines comme un seul édifice de connaissances. Nous repoussons la distinction habituelle entre la science de la nature et celle de l'esprit. La deuxième n'est qu'une partie de la première, ou réciproquement, les deux n'en font qu'une. » (HÆCKEL : *Les Énigmes de l'Univers, passim.*)

D'après le même auteur, le *Dualisme spiritualiste* doit céder pour toujours la place à la doctrine de l'unité. Une seule loi, en effet, suffit à tout expliquer dans le monde organique comme dans le monde minéral, dans le domaine de l'esprit comme dans celui des sens. Cette loi, d'une prodigieuse simplicité, déjà indiquée par Herbert Spencer, puis rajeunie par Hæckel lui-même, qui se l'est appropriée, a reçu de ce dernier le nom de *Loi de substance*. En voici l'énoncé : *La conservation et la transformation de l'énergie dans la Substance éternelle suffisent à expliquer tous les phénomènes observables de la nature et de l'esprit.* « La découverte de cette loi de Substance, ajoute modestement Hæckel, est le plus grand effort intellectuel accompli dans les temps modernes. » (*Op. cit.*)

Cette doctrine, à première rencontre, dégage une forte odeur de matérialisme, et l'inspection du bagage des principaux monistes ne peut que renforcer cette impression. Comment ne pas traiter de matérialiste un Spencer, qui vient nous déclarer que tout le psychisme se réduit à la sensation, et que celle-ci n'est elle-même qu'une intégration des ébranlements nerveux ? Un Le Dantec, qui nous affirme « que le passage gradué des protozoaires à l'homme autorise l'extension du principe de l'inertie à tous les corps de la nature » ? (*Le Déterminisme biologique et la personnalité consciente*, pp. 19 et suiv.) Enfin, les plus célèbres monistes, qui ont condamné la psychologie à

subir une immersion à peu près complète dans les eaux de la biologie ? Nombreux d'ailleurs sont les partisans de la philosophie unitaire qui ont versé dans la vieille ornière matérialiste. Parmi les victimes de pareils accidents on compte même des idéalistes de la première heure, anciens adeptes du panlogisme hégélien, tels que Moleschott et Strauss.

Malgré toutes ces charges, il serait prématuré de conclure que le Monisme n'est qu'un travestissement de la théorie d'un Démocrite ou d'un Büchner. S'il y a des monistes matérialistes, il y en a aussi d'idéalistes ou panpsychistes, tels que Lachelier et Max Verworn.

En réalité, le moniste bien équilibré, dont M. Fouillée paraît le type achevé, se garde bien de jamais produire une profession de foi panhyliste ou panpsychiste. Il gourmandera même ses confrères en monisme, dont les mouvements désordonnés à droite ou à gauche font craquer ou pencher le char de l'unitarisme. D'ailleurs, ces courtes fâcheries ne l'empêcheront pas d'excuser à la première occasion les saillies en question, qui, sans compromettre gravement l'équilibre du système, en font valoir le polymorphisme transcendant.

Quelle est donc l'aiguille aimantée qui semble indiquer au monisme une voie sûre entre l'idéalisme et le matérialisme? C'est la théorie de l'*Immanence*. Géniale et séduisante conception, cette loi de l'Immanence préside à toutes les opérations de l'esprit monistique. Tel en est le prestige que plus d'un coureur de doctrines, primitivement engagé sous la bannière du Spiritualisme chrétien, a passé à l'Immanentisme. D'autres curieux ont voulu contempler de près le prétendu phare de la Science nouvelle, et ils ont lancé leur barque sur les eaux miroitantes du doute.

La loi d'Immanence peut être considérée comme un appendice de la fameuse loi de *Substance*. Cependant il y a de celle-ci à celle-là une évolution mentale dont Hæckel lui-même ne tient peut-être pas assez compte. La seconde ne sort pas de la première par une simple transformation d'équation. C'est une interprétation libre, originale et extensive de l'autre, et l'on verra bientôt que, sans la loi d'Immanence et les innombrables ressources qu'elle met à la disposition du sophiste, les conclu-

sions des *monistes substantiels* s'orienteraient fatalement vers le pôle matérialiste.

Nous allons donc étudier cette thèse de l'Immanence, qui nous révélera l'*âme du monisme*. our en Pfaciliter l'intelligence au lecteur, nous la rapprocherons d'une formule plus simpliste, avec laquelle elle présente une remarquable analogie. C'est l'axiome matérialiste de Büchner qui nous aidera à pénétrer le sens de l'Immanence.

Pas de matière sans force, et pas de force sans matière. Voilà la grande formule du panhylisme contemporain. La matière et la force ne désignent qu'une seule et même chose, considérée sous deux aspects. Nous ne connaissons la matière que comme source d'énergie et les forces de la matière que comme des formes spéciales de cette énergie, lesquelles affectent un sens. Une force sans matière ou force suprasensible ne serait évidemment qu'une fiction de l'esprit, sorti du domaine de l'observation positive pour revenir aux superstitions et aux abstractions dont la science l'a émancipé. Tout le matérialisme est là.

Cependant la transformation des forces physico-chimiques en potentiel biologique répugne à plusieurs des pontifes de la science moderne. Pour Auguste Comte, le passage du monde inorganique au monde de la vie marque un point critique de la philosophie naturelle, et il déclare « irréductible » le caractère « biologique » des *phénomènes de la vie*. Claude Bernard affirme nettement que « ce qui est essentiellement du domaine de la vie, ce qui n'appartient ni à la physique, ni à la chimie, c'est l'*idée directrice de l'évolution vitale* ».

Lorsqu'il s'agit d'interpréter les faits *psychiques* et surtout le psychisme humain, la formule de Büchner paraît de plus en plus défectueuse et insuffisante. Virchow, Nägeli, Dubois-Reymond (que l'on a appelé l'enfant terrible du matérialisme), ont proclamé hautement l'impossibilité de soumettre la *sensation* aux méthodes d'analyse et de mesure des sciences physico-chimiques. Bergson, Foucault, Ribot, réfutent avec autant d'esprit que de vigueur les prétentions *psychométriques* de Fechner et la *théorie physiologique* des émotions de Sergi.

Les maîtres de la science positive, craignant sans doute de se

voir repoussés jusqu'au dualisme spiritualiste, n'avaient pas attendu les dernières protestations que nous venons d'indiquer pour élargir la formule de Büchner, et pour débarrasser le Monisme de l'enseigne matérialiste.

A la vérité, matière et force sont toujours pour eux *deux aspects d'une même chose*, et cette chose reste le tout de la nature et de l'esprit, mais la théorie de la transformation de l'énergie va subir une correction radicale. On ne peut plus regarder l'énergie psychique comme un simple aboutissement des énergies physico-chimiques en évolution. Nos moyens d'investigation et d'analyse ne nous permettent de saisir aucun indice probant d'une telle métamorphose. On ne peut donc, au moins actuellement, considérer cette transformation du physique en psychique que comme une *hypothèse extra-scientifique*.

Il faut tenir compte également de l'autre difficulté soulevée contre l'axiome de Büchner au sujet de la spécificité de certains faits biologiques, qui ne comportent pas encore le psychisme. Sans doute Le Dantec, aussi bien que Hæckel, érige en dogme la transformation de l'énergie physico-chimique en énergie biologique, mais il y a encore parmi les physiologistes un groupe d'esprits éminents qui tirent des faits morphogénétiques des arguments contre cette transformation. Ces arguments n'ont pu être réfutés, et plusieurs des chefs du Monisme ne jugent pas à propos de les éliminer *a priori*. Ils sont assez libéraux pour accepter un amendement sur cet article, dans la rédaction définitive de la loi d'Immanence.

Les observations précédentes ont donc conduit les monistes à proclamer que la *Pensée*, voire même la *Vie*, sont, aussi bien que le *Mouvement*, des aspects *primitifs de la Matière*.

Déjà, on a ôté à cette matière son nom qui semblait une menace pour les psychologues ; on a fait pour la baptiser un emprunt à la Métaphysique, oubliant pour un instant que le positivisme avait mis celle-ci au ban de la science. Spencer avait divinisé la matière universelle et l'avait décorée du nom d'*Inconnaissable*. Cet Inconnaissable est à la fois le sujet de tous les phénomènes et le corrélatif obligé de toutes nos sensations. Hæckel, nous l'avons vu, préfère la dénomination de

Substance. C'est une allusion au panthéisme de Parménide et de Spinosa. Binet, plus réservé, la définit l'X de la sensation, c'est-à-dire l'Inconnue à laquelle cette sensation vient aboutir. Il semble cependant que Hæckel soit le parrain agréé aujourd'hui par le plus grand nombre des monistes.

L'Unisubstance est à la fois Force et Pensée, et elle devient par l'évolution toute force et toute pensée. Voilà la loi d'Immanence.

Pour faire comprendre la portée de cette formule, nous devons ajouter quelques remarques. Nous venons de voir les Monistes panhylistes évoluer de la notion de *Matière* vers la notion de *Substance*. Pendant ce temps, les Monistes idéalistes ou panpsychistes tendaient au même terme en partant de l'extrémité opposée. Schelling, dans la philosophie de l'Identité, entreprend la conciliation de l'idéalisme et du matérialisme. La raison humaine avec le moi mondial qui la personnifie est la divinité qui remplit tout. D'autre part, la matière est un aimant infini, et le cerveau humain est un dernier effort de cette matière : la pensée est la métamorphose finale de la Lumière solaire. Ainsi *matière* et *pensée* sont *deux aspects* de l'Infini. Plus tard, Hartmann laisse les Noumènes de Kant, l'Idée de Hégel, la Volonté de Schopenhauer, en un mot tous les clous de l'Idéalisme, pour accrocher son système à un support qui n'a presque plus la couleur psychique, je veux dire à l'*Inconscient*. Entre l'Unisubstance et l'Inconscient la fusion se fera spontanément, dès lors qu'on aura reconnu dans la Substance une Pensée immanente. Cette Pensée que certains monistes déclarent *inconsciente* est appelée par d'autres *subconsciente* ; quelques-uns l'ont dénommée la Pensée à *conscience sourde* (d'après une qualification donnée par Leibniz à ses monades). A travers les oscillations de la terminologie, la conception moniste de l'Immanence se dégage visiblement. Pour les uns et les autres, la Pensée est, aussi bien que la Force, un aspect *original et irréductible* de la Substance ou ci-devant matière. C'est ce que figurent les deux schémas suivants, dont le second est adopté par plusieurs positivistes et autres indépendants, qui professent avec Renouvier et M. Fouillée un certain *vitalisme*.

1° Schéma de l'Immanence :

Substance ; Force ou mouvement ; Pensée.

2° Schéma de l'Immanence (vitaliste) :

Substance ; Force ; Vie ; Pensée.

Ainsi, Force, Vie et Pensée sont des attributs coéternels de la Substance et universels comme cette Substance ; pour parler plus monistiquement, ces trois termes ne représentent que la Substance elle-même vue sous divers angles ; l'on doit éliminer toute distinction réelle de sujet et d'attribut comme une superfétation dualistique. Il n'y a à considérer que trois aspects différents du grand X ; c'est tout simple (1).

Maintenant le moindre atome, que dis-je ? un ion ou un électron quelconque, est une chose vivante et pensante, *vivante sans le montrer et pensante sans le savoir*, mais capable de manifester ce *potentiel* de vie et de pensée par son *évolution*, fût-ce à quelques millions de siècles, à partir du stade primordial.

L'évolution de la *monère*, que Hæckel a *failli* découvrir, mais dont la découverte est *garantie* aux croyants monistes dans un prochain avenir, puis l'évolution subséquente de la cellule-œuf, procédant par facteurs biophysiques et biochimiques, c'est-à-dire par des transformations d'énergie, nous fourniront un jour l'explication définitive de toute vie. Cette explication est déjà ébauchée. A mesure que cette cellule et ses descendantes se multiplient en se diversifiant, dans une caryocinèse harmonieuse, la *pensée latente* enfermée dans la première cellule se manifeste progressivement, circule d'une cellule à l'autre, préside à la distribution du travail, à la réalisation de l'organisme, à la composition enfin de cet agrégat dénommé par nous une *plante*, un *animal*, un *homme*, pyramide vivante et grandiose résultant d'un milliard de générations intelligentes.

« (1) Spencer rejette ce système le matérialisme. Il répète à plusieurs reprises que les mouvements les plus compliqués ne sauraient rendre raison du plus simple des états de conscience. Rien de mieux ; mais il faut en conclure que le mental était déjà dans le réflexe prétendu automatique ; qu'avant le réflexe même il était déjà dans la vie ; qu'avant la vie il était déjà au fond des mouvements dits inorganiques ; qu'avant tout il était parmi les facteurs primitifs et efficaces de l'évolution. » Fouillée : *L'Evolutionisme des Idées-Forces*, Introduction, xx.

On comprend qu'Hæckel nous promette des révélations surprenantes dans les arcanes de la *psychologie cellulaire*, et l'on ne s'étonne pas que Max Verworn découvre dans la société des cellules une *République* capable de faire pâlir celle de Platon. (Max VERWORN : *Physiologie générale*, pp. 631, 633.)

L'Immanence étend plus loin encore notre horizon. L'évolution des êtres *inorganiques* eux-mêmes est soumise à l'influence d'une pensée directrice latente. Ainsi l'état cristallin, qui paraît être l'état normal des minéraux, résulte d'un groupement intelligent des cristaux élémentaires. Il n'est pas douteux, pour la science moniste, que les premiers constituants des corps manifestés récemment par les faits de radioactivité, les *ions*, puisqu'il faut les appeler par leur nom, s'associent sous le dictamen de la pensée immanente qui ne fait qu'un avec eux. Nous ne pouvons encore mettre à la question ces insaisissables travailleurs pour leur arracher leur secret. Du moins nous est-il permis de nous associer à l'émotion avec laquelle Thoulet, dans une leçon sur la *Vie des Minéraux*, nous décrit le jeu des cristaux épris de leur idéal, et usant de ruse pour l'atteindre, lorsque le chimiste entrave leurs efforts.

Il est présentement impossible de prévoir jusqu'où la science positive étendra ses conquêtes lorsqu'elle aura fait entrer des facteurs psychiques dans l'explication de tous les phénomènes physiques et biologiques. Cependant cette introduction du psychisme sur un terrain nouveau doit s'opérer par degrés au fur et à mesure des découvertes promises ou flairées, afin de ne pas heurter par une généralisation hâtive les préjugés d'un grand nombre de savants encore imbus de séparatisme. Quoi qu'il en soit, l'Immanence est devenue l'*Étoile de la philosophie scientifique*, et les savants (je veux dire les monistes) sont autorisés à repousser *a priori*, comme antiscientifique, toute objection à leurs théories qui serait fondée sur les vieilles antinomies de l'esprit et de la matière. « La nature, dit gravement Lachelier, n'est qu'une pensée qui rayonne, et l'esprit n'est que la matière qui se concentre. » (*Leçon de psychologie.*)

« Le monde, a dit Fouillée, n'est qu'un ensemble d'*Idées-Mouvements* qui se transforment. Le *mental-physique* est l'étoffe

primitive des êtres (1). » — Voilà l'immanence prise sur le vif. Un homme, aussi bien qu'un atome, n'est qu'une pièce de ce tissu primitif. La théorie spiritualiste qui fait de la Matière une *création* de la Pensée, de même que la Théorie matérialiste qui fait de la Pensée un mouvement ou une *intégration de mouvements,* vont tomber l'une et l'autre aux pieds du Monisme. Pour la Science nouvelle il n'y a pas à définir lequel des deux, Pensée ou Matière, a précédé l'autre, car Pensée et Matière ne sont qu'une même Substance éternelle et infinie. Le mental n'a pas produit le physique, le physique n'a pas engendré le mental, mais le mental et le physique coéternels constituent la trame et le tissu du monde. De là, une solution simple à tous les grands problèmes de l'anthropologie : « L'âme et le corps, a déclaré Fechner, ne sont qu'un même morceau d'étoffe, vu tantôt à l'endroit et tantôt à l'envers. » (Fechner : *La Psychophysique.*)

De là encore une singulière ressource pour la synthèse et pour la défense des théories monistes. Les citations que nous venons d'offrir au lecteur révèlent le mécanisme de la logique monistique, et cette logique, issue de la théorie cosmogonique précédente, n'est pas moins originale que celle-ci. Nous allons indiquer ce mécanisme.

Une étoffe doit toujours pouvoir se retourner. Dès lors, le savant a toujours le droit de considérer à son gré le côté physique ou le côté psychique des phénomènes. Il trouvera dans l'étude comparée des deux aspects la solution des difficultés qui ont tant préoccupé les anciennes écoles. Objectez à un moniste que les *Vibrations* sonores n'expliquent en aucune façon la *sensation* musicale ; il vous répondra aussitôt : Malheureux, retournez donc le phénomène, regardez le côté psychique. Les centres auditifs, étudiés physiologiquement ou par dehors, ne peuvent assurément manifester que des vibrations nerveuses, mais ces mêmes organes, envisagés du côté mental, nous découvrent une virtualité spécifique de sensations que la *conscience* apprécie. C'est la sensation sonore. Les deux phénomènes paraissent distincts, mais cette distinction résulte de

(1) Voir *Psychologie des Idées-Forces, passim.*

l'insuffisance de votre observation qui ne peut atteindre qu'une projection des phénomènes sur le plan physique ou sur le plan psychique, sans réaliser l'objet projeté. — En géométrie descriptive, nous nous servons des deux projections horizontale et verticale pour reconstituer mentalement un corps, et nous combinons ensemble les propriétés quantitatives des deux projections pour découvrir celle de l'objet à trois dimensions. — En optique également nous nous servons du stéréoscope pour saisir le relief d'un corps. L'instrument nous rend le service de composer ensemble deux vues photographiques d'une scène quelconque, lesquelles sont choisies de manière à produire chacune sur un des deux yeux la même impression que produirait la scène dont il s'agit. Voilà des images de la synthèse merveilleuse accomplie par la science moniste. Elle vous fait saisir à la fois les deux faces ou les deux projections de toutes choses, dans le Monde et dans l'Homme, et ces deux faces sont le physique et le mental du phénomène. — Si vous préférez un schéma plus complet, elle vous met sous les yeux les trois dimensions intellectuelles de votre objet, dimensions fatalement séparées jusqu'ici par les dualistes, et ces trois dimensions s'appellent : Force, Vie, Pensée.

C'est ainsi que la synthèse monistique profite largement de la doctrine de l'Immanence. La dialectique emprunte à la même doctrine des ressources nouvelles, dont il est facile d'abuser.

Passer prestement du physique au mental et du mental au physique, et de la sorte se dérober incessamment aux exigences d'un argumentateur importun, c'est une application de la Loi de Retournement. Cette méthode est susceptible d'une interprétation rationnelle, dont nous venons d'indiquer les éléments dans la théorie des projections. Elle soutient d'ailleurs une remarquable analogie avec l'Umschlag des hégéliens, qui pris d'un côté s'échappaient aussitôt d'un autre, en substituant l'antithèse à la thèse, et cela en vertu de l'identité des contradictoires. Par un effet de voltige non moins intéressant, le moniste laisse à son poursuivant le manteau que celui-ci vient de saisir ; ce manteau c'est ce qu'on peut appeler le *côté physique* de la question, et, pendant que le logicien vieux-

système déploie le trophée qu'il a conquis, le moniste triomphant lui crie : « Mon manteau, ce n'est pas moi ! je suis passé sur le terrain du *mental* et je vous laisse à vos syllogismes (1). »

Nous venons d'accuser aussi nettement que possible les trois

(1) Pour justifier notre exposé de la dialectique monistique, nous croyons utile de faire quelques courtes citations.

M. Fouillée signale les revirements de Spencer : « Tantôt il dit : « Ce qui « existe dans la conscience sous forme de sentiment est *transformable* en un « équivalent de motion mécanique, et par conséquent en des équivalents de « toutes les autres forces que la matière manifeste. » Tantôt, au contraire, il ne renferme point le sentiment dans la liste des forces mutuellement équivalentes et *transformables*, les actions musculaire sou autres d'un organisme sont toutes, dit-il, des chaînes d'action mécanique qui se développent sans aucune « interférence » possible du sentiment.

Bain, avec cette prudence dont il a l'habitude de ne se départir que par exception (nous verrons plus loin qu'il a des moments d'imprudence), déclare « la question aussi insoluble qu'elle est intéressante ». FOUILLÉE : *Évolutionisme des Idées-Forces*, p. 119.

M. Fouillée se laisse-t-il parfois aller à des *variations* comme Spencer ou à des *imprudences* comme Bain ? Le lecteur en jugera après avoir lu ces passages de l'illustre philosophe.

Page 121. « Si un mode de mouvement, comme la chaleur, peut se transformer en un autre mode de mouvement, comme un travail mécanique, il est absurde d'imaginer la transformation d'un pur et simple mouvement en une chose qui n'est plus un mouvement, comme la pensée. »

Cependant, page 127, il ajoute : « Si nous connaissions mieux l'intérieur des cerveaux, nous trouverions entre le génie et la folie une différence mécanique *proportionnelle* à la différence psychologique : quant à la *valeur* des deux états en ce qui concerne leurs conséquences individuelles et sociales, encore une fois, ce n'est pas seulement l'état actuel du cerveau qu'il faut regarder, mais la vie entière de l'individu et ses conséquences pour l'humanité. »

Cet *encore une fois* nous amène à citer un passage très explicatif de la page précédente du même ouvrage de M. Fouillée. « Un grand exemple moral aide tous les hommes qui le connaissent et l'imitent à soulever, comme on dit, les fardeaux de la vie, et chaque effort même moral a sa contre-partie possible dans un poids matériel que le nerf et le muscle pourraient soulever, dans une quantité de carbone que le cerveau dépense effectivement. Ne méprisons pas le carbone, et reconnaissons que la mort de Jésus, du haut de la croix, a brûlé dans l'humanité plus de carbone cérébral, nerveux et musculaire, que n'eût pu en consumer un incendie grand comme Jérusalem ou comme la Judée. »

Ainsi la pensée, même celle du *génie*, n'est pas un mouvement ; elle est cependant mesurable comme une quantité *mécanique*, c'est-à-dire une quantité de mouvement, et la *valeur* du sentiment qui l'accompagne peut s'exprimer par une dépense d'énergie chimique.

Si nous accusions M. Fouillée de contradiction, il nous reprocherait, suivant l'usage en pareil cas, de n'avoir pas su le comprendre. Il n'y a pas en réalité de contradiction, il n'y a qu'un *retournement* du tableau. L'étoffe du génie avait deux côtés.

Inutile de rappeler en ce genre les prouesses bien connues de Taine et les exercices de monistes plus récents, qui n'ont fait qu'imiter leurs maîtres.

grands traits de la philosophie unitaire, à savoir les lois ontologiques de *Substance* et d'*Immanence* et la loi idéologique de *Retournement*. Quiconque s'est un peu familiarisé avec les productions de la nouvelle école a pu prendre sur le fait en mille circonstances les monistes dans l'application des trois lois susdites. Du reste, bon nombre de ces monistes marquent une certaine répugnance à *développer* cette triple théorie et récusent toute affinité avec le panlogisme hégélien. C'est au lecteur de les juger sur leurs produits, et le procès est ordinairement aisé à faire.

Après la métaphysique moniste, nous devons considérer la physique générale du système, et surtout la dynamique.

Les maîtres du monisme nous ont révélé les lois organiques de la nature et de la pensée. Nous connaissons d'après eux l'étoffe universelle des êtres. Nous avons été initiés à l'art de regarder simultanément ou avec de rapides alternances l'endroit et l'envers de l'étoffe, le physique et le mental de toutes choses. Ici, une question vient tout naturellement se poser à notre esprit.

Cette étoffe qui s'étend, se déroule, se multiplie, de façon à constituer par ses innombrables plis et dessins tous les types, tous les individus qui figurent dans le monde, n'est-elle pas elle-même composée d'*un fil*, je veux dire d'un élément *générateur*, accessible à notre observation ou du moins à nos spéculations ?

Nous voudrions découvrir et saisir ce fil pour refaire de notre mieux la synthèse de quelques fragments du cosmos qui nous intéressent davantage. Sans doute, nous avons déjà une notion de ce fil, nous savons qu'il ne peut être qu'un constituant physico-mental. Nous savons également que la *navette* qui le porte n'est pas dirigée par la main d'un tisserand. Elle *marche toute seule*, mue qu'elle est par la Pensée et la Force qui lui sont immanentes. Mais ici une autre question surgit spontanément, comme la navette elle-même :

Ne pourrait-on nous dresser une bonne théorie de cette *navette automobile*, en attendant que la psychométrie invente un galvanomètre nouveau style, pour en mesurer le potentiel et la mentalité ?

Il peut se faire que tel docteur moniste, sous les yeux de qui tombera cette phrase interrogative, récuse la question comme impertinente. Cependant, nous ne pensons pas à plaisanter avec la *Science*. C'est avec le sentiment philosophique le plus sérieux, sinon le plus sympathique, que nous poussons notre investigation à travers les arcanes de la doctrine unisubstantielle. D'ailleurs, il nous est facile de revêtir d'une formule technique la question qui nous intéresse. L'importance du problème ainsi présenté apparaîtra indiscutable.

— Quelles sont les *unités dynamiques* du monisme?

De même que dans les théories physiques relatives à l'hydraulique et à l'électricité, et en général dans toutes les spéculations qui se rattachent à la Mécanique, il y a lieu de considérer les *Forces en repos* et les *Forces en travail*, autrement dit la *Statique* et la *Dynamique* : de même, dans la théorie du monde, soit moniste, soit dualiste, après nous avoir présenté les premiers constituants de toutes choses, que les spiritualistes appellent principes, les matérialistes éléments, les monistes l'étoffe ou la substance, on doit mettre ces constituants en action devant nous. Nous avons besoin de voir jouer les acteurs du drame universel pour apprécier le rôle qui leur est confié.

Le Monisme aura donc sa Dynamique. Celle-ci nous est déjà quelque peu connue. Tandis que les Spiritualistes vont chercher la suprême *Raison dynamique* dans les conceptions et les touches du *Mécanicien transcendant* qui est en même temps le Chauffeur universel, les Monistes la découvrent dans l'*Évolution autonome*, dispensée de tout propulseur et de tout aiguilleur par l'immanence de ses propres facteurs. C'est grandiose, ce serait même trop grandiose si l'application s'arrêtait là.

Entre la Substance qui se débrouille autocinétiquement et tel ou tel radical chimique, tel ou tel élément histologique, la distance est trop longue pour nos spéculations. Il nous faut des points de repère ou encore des anneaux d'un diamètre appréciable, pour rattacher les *évolutions partielles* tant organiques que minérales au *déroulement transcendant* de l'étoffe universelle. Donnez-nous des *unités dynamiques*, analogues à celles

dont les physiciens font usage dans leurs théories des Forces, et qu'ils appellent joules, calories, coulombs ou volts.

Sans doute, les unités dynamiques de la philosophie moniste, tenant du physique et du mental, ne se prêteront pas, au moins actuellement, à la mensuration par la balance ou le vernier. Du moins se présenteront-elles comme des *agents bien définis* dont nous pourrons critiquer les opérations et en même temps comme des *termes de comparaison* auxquels nous pourrons rapporter les processus obscurs et complexes des évolutions partielles. Donner une matière à la critique et un facteur à la synthèse, voilà le double rôle des unités dynamiques que nous réclamons, et dont nous avons tout à l'heure donné le schéma dans la navette automobile chargée du fil générateur.

Les principales unités dynamiques du Monisme sont la cellule pensante de Hæckel, que nous avons déjà vue travailler, l'Idée-Reflet et l'Idée-Force. La cellule pensante n'est qu'une unité biologique et ne peut devenir rien de plus, tant que les monistes ne nous auront pas fait pénétrer le mystère de la vie des minéraux ? ; l'Idée-Reflet a un champ d'action plus restreint encore, car elle n'est observable que dans le psychisme humain. La conscience des animaux, quelle qu'elle soit, et à plus forte raison la conscience obtuse ou la pensée subconsciente que certains monistes prêtent aux végétaux, nous demeurent fermées jusqu'à nouvelles découvertes. Cependant la doctrine de l'Idée-Reflet a des connexions intimes avec quelques-unes des grandes théories monistes, et en particulier avec celle des illusions de conscience ; aussi devons-nous y insister quelque peu avant d'aborder la plus constructive des trois unités dynamiques, c'est-à-dire l'Idée-Force.

L'hypothèse de l'Idée-Reflet se rattache à une théorie physiologique de l'activité nerveuse dont la valeur scientifique est incontestable. Nous allons exposer cette théorie, renvoyant à plus tard la critique des *inductions ou des invasions* que les biologistes font en cette circonstance comme en beaucoup d'autres dans le domaine de la psychologie. L'activité nerveuse se manifeste sous *trois aspects*. Elle est réflexe, automatique ou consciente.

L'acte réflexe, tel que la toux, l'éternuement, le phénomène dit réflexe-tendineux, est un processus composé de deux phases, l'*excitation et l'impulsion*. Considérons ces deux phases dans le cas le plus simple. Voici une excitation *périphérique* transmise par une *fibre centripète* à une parcelle de la substance grise de la moelle épinière, qu'elle rejoint par un des embranchements nerveux appelés racines postérieures. Cette parcelle réceptivo-motrice joue le rôle de *centre réflexe élémentaire*. Elle transforme l'excitation ou courant nerveux centripète en impulsion ou courant centrifuge, lequel sera transmis à un muscle par une *fibre dite centrifuge* partant d'une des racines antérieures de la moelle. La fibre centripète, la parcelle de moelle qui fait fonction de commutateur et la fibre centrifuge constituent un *arc réflexe élémentaire*.

Cependant, les arcs réflexes élémentaires s'associent sous l'influence de certaines parties du mésocéphale qui constituent des *centres réflexes d'ordre supérieur*, ayant sous leur hégémonie les centres précédents. De cette centralisation nouvelle résulte le jeu harmonique d'un nombre parfois considérable d'arcs réflexes et par suite le fonctionnement variable d'un ou plusieurs organes. La *digestion* nous offre plusieurs exemples de ces réflexes composés. Notons déjà que l'excitation, qui est le point de départ des réflexes simples ou composés, peut être accompagnée d'une *sensation distincte*, comme dans la toux, d'une *sensation vague*, comme dans certaines phases de la digestion, ou même d'une *complète inconscience*, comme dans l'accommodation de l'organe visuel à la distance des objets.

Entrons maintenant dans la sphère de l'*automatisme nerveux* (distinct de l'automatisme musculaire attribué par certains savants au cœur et à d'autres organes : plusieurs des centres réflexes peuvent agir *indépendamment* de toute excitation périphérique appréciable, avec cette particularité que leur influence s'exerce d'une façon *chronique* soit continue, soit périodique. Dans le premier cas, on dit que leur activité *est tonique* : tels sont les centres pour la dilatation ou construction des vaisseaux, pour la sécrétion de la sueur, etc... Dans le second cas, cette activité est rythmique. Tel est le jeu des centres respiratoires et des centres cardiaques. Tous ces centres

supérieurs sont situés dans le mésocéphale et la moelle allongée.

Cette forme originale et quasi spontanée de l'activité nerveuse, qui paraît indépendante des excitations passagères venues soit de la périphérie, soit de l'intérieur des organes, constitue l'*automatisme nerveux chronique*. Le mot d'automatisme désigne la spontanéité inconsciente. En réalité, la spontanéité n'est jamais complète. Ainsi il est prouvé aujourd'hui que les centres respiratoires, vaso-moteurs, sudoripares, sont constamment actionnés par innervations provenant de fibres et cellules nerveuses. L'excitation initiale résulte de la composition des liquides nourriciers lymphatiques qui baignent les cellules nerveuses traversées par les fibres. On peut voir dans l'appareil nerveux ainsi partiellement immergé une véritable pile nervo-électrique. Le Dr Surbled a insinué une théorie du fluide nervo-électrique. Nous retrouvons donc dans l'automatisme chronique les conditions de l'*activité réflexe*, c'est-à-dire la transformation du courant centripète en courant centrifuge. Les centres qui paraissent d'abord doués de deux fonctions radicalement distinctes, la fonction réflexe et la fonction automatique, n'ont en réalité que la première, qui suffit à expliquer l'autre, et l'automatisme ne représente qu'une *spontanéité apparente due à l'occultation* des excitations intra-organiques.

Mais il existe une autre sorte d'automatisme qui va nous acheminer à l'activité consciente et volontaire. C'est l'*automatisme supérieur*, auquel président des centres logés dans l'écorce cérébrale et distincts des précédents.

Sur cet automatisme supérieur le professeur Grasset a jeté de vives clartés dans ses beaux ouvrages : *Hypnotisme et Suggestion*, *Psychisme supérieur*. Ce nouvel automatisme n'a plus le caractère de chronicité. Il consiste dans le jeu synergique de certains *centres psychiques*, en dehors du champ de la conscience distincte. On peut donc le dénommer *automatisme occasionnel et psychique*, pour le distinguer de l'automatisme chronique.

Cette nouvelle fonction s'exerce normalement dans le rêve, dans la distraction et surtout dans une multitude d'associations dont la régulation, originairement consciente et volontaire, est

passée par l'habitude dans le domaine de la subconscience. C'est ainsi que lorsque nous parlons, lisons, écrivons, nous n'avons aucune conscience distincte de la *fonction régulatrice* qui préside aux associations idéo-sensorielles et idéo-motrices, créatives du langage et de l'écriture. On peut dire que cette régulation est accompagnée d'une *distraction habituelle*.

Dans les états anormaux, tels que l'hystérie et l'hypnose, surgissent des associations psychiques beaucoup plus complexes, capables de constituer une série d'aventures plus ou moins bien liées, un roman en action ou un *drame* dans lequel le sujet semble revêtir une personnalité nouvelle. Tout ce *train de vie psychique* est mis en branle par une *excitation* provenant de l'extérieur, laquelle le plus souvent ne sera autre que la *suggestion* d'un praticien de l'hypnotisme. Cependant cette excitation qui déclanche le merveilleux cinématographe peut être un simple incident qui n'aurait aucune portée pour tout autre que le sujet hystérique dont les ressorts sont montés. Nous employons à dessein cette expression de ressorts montés parce que le jeu de cet automatisme supérieur est évidemment préparé par des antécédents psychiques dans lesquels l'activité consciente et volontaire a joué un rôle considérable. Pour employer une image plus suggestive, disons que les principaux éléments de la pile psychique étaient prêts à fonctionner lorsqu'un excitant périphérique est venu *fermer le circuit*. Voilà le courant nervo-psychique lancé, et il continuera de circuler indépendamment, à ce qu'il semble, de tout influx volontaire. C'en est assez pour que d'illustres biologistes affirment la *nature réflexe de cet automatisme supérieur*.

Reste à envisager l'activité pleinement consciente et volontaire. Pour le physiologiste, *le mécanisme* de celle-ci est absolument semblable à celui des drames de l'hystérie et de l'hypnose. La seule différence d'ordre *physiologique*, bien mise en relief par M. Grasset, tient à la localisation du psychisme conscient ou supérieur dans une région de l'écorce encore mal connue, très probablement dans la région préfrontale, en tout cas dans une *région distincte* de celle des centres du psychisme inférieur. Sauf cette particularité, l'on ne voit pas de différence à faire entre la théorie physiologique de l'activité consciente

et celle de l'automatisme supérieur. En fait, il est difficile de découvrir dans la vie consciente une série d'actes psychiques, un train d'*idées et d'opérations* qu'un hypnotiseur exercé ne puisse faire surgir dans la sphère de l'automatisme par quelques suggestions intimées à un sujet bien choisi. C'est une raison de plus pour affirmer l'identité foncière des deux processus conscient et inconscient.

Autre observation. Nous ne pouvons juger du processus psychique que par le processus physiologique, qui seul tombe sous nos sens. Or, nous avons vu que pour la plupart des physiologistes modernes, même peu suspects de matérialisme, par exemple Frédéricq et Nuel, la conscience et la volonté n'exercent aucune influence sur le déroulement du processus physiologique. Dès lors, il n'y a pas à dire que la volonté est *une cause au sens physiologique*, ou que la conscience implique *un dictamen*. Conscience et volonté ne sont que des *épiphénomènes* de nature psychique, lesquels accompagnent en certains cas le jeu de l'automatisme supérieur. Une fois admise la nature réflexe de ce dernier, il n'y a plus à considérer en physiologie que des actes réflexes associés, et en psychologie que *des épiphénomènes ou des reflets mentaux des phénomènes réflexes*.

Avant d'indiquer le rôle de ces reflets mentaux dans la psychologie moniste, nous croyons devoir placer ici une remarque.

Notre intention n'est pas de nous engager dans une critique prématurée de la théorie psycho-physiologique des épiphénomènes, mais seulement de donner satisfaction à certains lecteurs tourmentés par un appétit de logique qui attendrait difficilement l'étude critique promise, sans un frustulum propre à calmer momentanément leur faim de vérité.

Voici l'observation destinée à les contenter :

Les théoriciens de l'épiphénoménisme ont d'abord reconnu, et par force, que l'automatisme supérieur ne s'explique que par la création *consciente et volontaire* d'associations psychiques antécédentes. Ils viennent ensuite nous expliquer l'activité consciente par l'automatisme supérieur, sous prétexte que les processus des deux ordres sont physiologiquement identiques.

N'y a-t-il pas là un cercle vicieux? Nous nous contentons de poser cette question, comme une pierre d'attente pour la critique annoncée et comme un indice que nous ne fermons pas les yeux sur les hiatus réels ou apparents des doctrines exposées. Voilà pour les logiciens inquiets.

Revenons aux reflets mentaux.

La pleine conscience, que l'on peut appeler la conscience distincte ou lumineuse, pour la distinguer de la conscience vague, obtuse ou sourde que certains immanentistes mettent en jeu dans tous les faits d'activité nerveuse, biologique, minérale même, n'est autre chose qu'une *sorte de fluorescence* qui accompagne certaines associations ou dissociations psychiques.

Ce que nous appelons une Idée est une simple projection de cette conscience lumineuse sur tel ou tel fait psychologique. Dès lors, il est naturel d'attacher au mot d'Idée une épithète qui en rappelle l'origine, je veux dire le phénomène d'automatisme nerveux qui a fait jaillir cette Idée. On l'appellera donc : l'Idée-Reflet.

Taine, en son *Traité de l'Intelligence*, a dit : « L'homme est un monde de sensations inconscientes d'où émerge la conscience et ce que nous appelons le moi. » Les Immanentistes plus récents, pour éviter cette expression problématique de sensations inconscientes, ont, comme nous l'avons vu, admis la *subconscience* ou conscience obscure, susceptible de gradations et mêlée à tous les phénomènes de la nature. La sentence de Taine provoque une question au sujet de l'Idée-Reflet. A quelle condition la conscience obscure des divers facteurs humains deviendra-t-elle lumineuse? Que faut-il pour que surgisse cette *étincelle mentale* que l'on appelle Idée-Reflet? Il faut simplement que l'énergie psychique accumulée dans les centres d'association intéressés ait acquis une *tension convenable*. La variation de potentiel ne produit un effet lumineux que lorsqu'elle dépasse un certain minimum.

C'est là un fait analogue à celui qui se produit lorsqu'un conducteur chargé d'électricité vient à se décharger brusquement. Il n'y a d'étincelle ou de série d'étincelles dans les décharges électriques à travers un gaz que lorsque la varia-

tion du potentiel atteint une valeur déterminée. Dans le cas présent, le lobe antérieur du cerveau est une sorte d'accumulateur ; le réflexe cérébral est la décharge résultant de la différence de tension des centres idéo-sensoriels et idéo-moteurs ; ces centres se déchargent les uns dans les autres à travers un diélectrique encore mal connu. L'Idée-Reflet ou acte de conscience est l'étincelle ou mieux l'*éclair prolongé* qui accompagne fidèlement chaque décharge. On verrait facilement que les théories bien combinées de l'électrostatique et de l'électrodynamique peuvent nous suggérer tous les éléments d'une théorie de l'Idée-Reflet.

En terminant ces considérations monistes sur la seconde unité dynamique, notons que cette théorie de l'Idée-Reflet, inventée par Spencer, est justement chère à M. Ribot et à beaucoup d'autres immanentistes. En effet, le monisme a un ennemi, c'est ce fantôme qu'on appelle le *libre arbitre*. La science doit à tout prix se débarrasser des objections spiritualistes tirées du prétendu acte libre, qui fait pièce au déterminisme universel et oblige le psychologue à isoler de la Nature une région du psychisme humain. Cette scission serait la mort de la doctrine unitaire. Par bonheur, l'élimination de cette gêneuse la liberté devient un jeu pour l'analyse moniste, dans la théorie de l'Idée-Reflet.

Notre conception de la causalité des actes volontaires, dit M. Ribot, n'est qu'une illusion de conscience provenant de ce que nous prenons le *reflet psychique* pour le ressort même de l'acte, ou encore l'émotion pour l'action. Le ressort est dans l'automatisme. Une excitation, ordinairement périphérique, a provoqué un courant nerveux dans le cerveau, puis dans les muscles de la main. Voilà un acte de bienfaisance ou un homicide réalisé. La liberté en tout cela n'est qu'une hallucination ou une sorte de mirage psychique. « On n'a pas à se demander, conclut le même auteur, comment un : Je veux, peut faire mouvoir les membres. Ce n'est pas un mystère à éclaircir, puisque la volition n'est cause à aucun degré. » RIBOT : *De la volonté, passim.*

Voilà l'ingénieuse théorie dont s'est enrichi le monisme pour l'explication des faits psychiques les plus rebelles jusqu'ici

à la loi de substance. Il reste bien une difficulté, c'est celle d'expliquer la perpétuelle hallucination de la conscience sur le terrain de la liberté, mais Comte a fourni les éléments d'une solution, et le monisme a su s'assimiler la théorie sensite de la conscience d'après Comte et Spencer, comme il s'était assimilé les formules du transformisme darwinien. Voici cette théorie :

Tout le psychisme, on le sait depuis avant Condillac, n'est que sensation transformée. La *conscience*, ou l'Idée-Reflet, que nous avons de nos actes, ne peut être qu'une sensation interne soumise aux mêmes lois que les sensations externes. Or, il est démontré que celles-ci n'atteignent jamais la causalité proprement dite, mais seulement la succession des phénomènes. Dès lors, le témoignage de la conscience elle-même n'est pas *recevable en matière de causalité* pas plus qu'en matière de substance, mais seulement en matière de succession ou d'*enchaînement* des faits psychiques. Stuart Mill nous a ouvert de vastes perspectives sur le champ de cette succession psychique, et le nom classique de celle-ci est : *Association des idées*. Donc la conscience est réduite à l'*office de sensation interne* des faits associés. Voilà la théorie complémentaire de celle de l'Idée-Reflet.

Notons en passant que l'Associationisme est plus ancien que l'Idée-Reflet dans l'histoire de la philosophie ; cependant nous laissons dans cet exposé des théories monistes l'ordre chronologique pour suivre l'ordre logique, afin de mieux accuser la dépendance des diverses pièces du système. L'ordre historique aura son tour.

Voilà donc l'Idée-Reflet mise en valeur dans la psychologie moniste, mais cette unité dynamique ne saurait suffire à l'explication d'un grand nombre de phénomènes biologiques, et en particulier de la morphogénèse ou production des organismes. Il faut à la doctrine unitaire un autre facteur, d'un usage universel. Cette unité nouvelle, qui devra intervenir progressivement dans l'analyse de tous les phénomènes observables, c'est l'Idée-Force de M. Fouillée, la plus géniale et la plus riche sans contredit des créations monistes.

De cette dernière théorie nous pouvons dire ce qu'Aristote

énonçait de l'un des systèmes par lui critiqués et réfutés : « Elle tient de la philosophie. »

Pour M. Fouillée, toute *idée est impulsive par elle-même*. Toute idée dessine et suscite dans le cerveau le mouvement que d'autres organes vont extérioriser ; on peut dire que l'idée est le mouvement même déjà commencé. En attachant à l'Idée une virtualité opérative, M. Fouillée ne fait, semble-t-il, que ramener le mot Idée à sa signification étymologique ; d'ailleurs sa théorie a des racines dans la physiologie. Nous lisons dans un ouvrage très moderne et très classique à la fois, qui a déjà été cité : « Nous disons que la représentation physiologique d'un objet est de son essence motrice, c'est une image motrice, et pas n'est besoin, pour expliquer cette *motricité*, d'invoquer les sensations d'innervation motrice ou les sensations musculaires, qui, nous le verrons, n'existent pas. » (FRÉDÉRICQ et NUEL : *Éléments de physiologie humaine*, p. 512.) Parmi les psychologues, Herbart avait déjà avancé que toute idée est essentiellement tendancielle.

Voilà donc l'idée connue comme force, c'est-à-dire comme une *énergie* susceptible de *transformations* variées. Il est naturel dès lors d'accoupler et même d'identifier ces deux termes. L'indissoluble association dite : Idée-Force nous rappellera constamment la thèse de l'Immanence. Cette unité dynamique sera la cheville ouvrière des nouvelles théories monistes.

Comment les cellules-œufs d'un insecte, d'un oiseau ou d'un homme, sont-elles susceptibles d'engendrer par la caryocinèse des êtres aussi divers ? Ce n'est pas en vertu de germes emboîtés qui esquisseraient à l'avance tous les organes. Cette théorie est condamnée depuis longtemps par l'expérience et l'induction. Ce n'est pas non plus en raison de différences physico-chimiques, péniblement découvertes par le microscope, et qui n'ont *aucun rapport assignable* avec les différences morphogénétiques des trois embryons. Sans doute, M. Le Dantec nous affirme que la forme du chien lévrier est la condition d'équilibre de la « substance lévrier », autrement dit, que la composition chimique entraîne la forme spécifique. Cependant M. Dastre, après avoir proposé une interprétation bénigne et

quelque peu détournée de cette formule, conclut nettement que « l'idée de rattacher la forme — et par là on entend l'organisation — à la seule composition chimique, n'est point née dans l'esprit des chimistes, ni dans celui des physiologistes ». DASTRE : *La Vie et la Mort*, p. 198.

Si la *raison morphologique* qui préside à l'évolution de la cellule-œuf ne peut être rattachée ni aux conditions physiques ni à la composition chimique de cette cellule, nous devons inférer que le déterminant de l'Évolution est un facteur distinct des forces étudiées dans le monde inorganique, une force analogue aux facteurs psychiques, dont la virtualité a échappé jusqu'ici à la mensuration des physiciens et à l'analyse des chimistes. Ce déterminant est l'Idée-Force. A chacune des cellules-œufs, à chacun des germes est attachée *une Idée-Force*, ou, pour parler monistiquement, chacune des trois cellules fécondées est constituée par une Idée-Force qui la spécifie, et la quantité d'énergie biologique des trois Idées-Forces n'est pas la même. De cette différence il résulte que l'évolution des trois individus, tout en obéissant aux mêmes lois générales morphogénétiques, aboutira à des types de complexité variée, insecte, oiseau et homme.

Passez du champ de la morphogénèse dans celui de l'activité psychique de l'homme. Ici l'Idée-Force se traduit par un processus mental ou un courant psychique. Elle a trois moments : la sensation, l'émotion et la volition. « Supposez, dit M. Fouillée, un courant qui se sentirait et se verrait marcher, et vous aurez l'image de l'intelligence. » Ici, on le voit, la théorie de l'Idée-Reflet vient compléter celle de l'Idée-Force. L'homme, aussi bien que le monde, n'est qu'un ensemble d'Idées-Forces ou d'Idées-Mouvements qui se transforment. Chez l'homme, les mouvements perçus au dehors par les yeux et le tact sont des faits physiques. Sentis au dedans par la conscience, ce sont des faits psychiques. Le jour où des rayons analogues à ceux de Rœntgen permettront aux physiologistes d'analyser les vibrations des cellules cérébrales, il saisira l'Idée-Force dans la réalité physique. En attendant cette découverte nous devons nous borner à l'investigation psychologique de l'Idée par la conscience et à l'étude de ses transformations par la psy-

cho-physiologie. (FOUILLÉE : *Op. cit.*, XXI, pp. 94, 101, etc.)

Un jour aussi, sans doute, on prendra sur le fait les sensations, émotions et volitions rudimentaires des cristaux, des atomes ou des ions, mais provisoirement nous ne pouvons que préparer l'unification de la science en faisant ressortir de plus en plus les analogies qui rapprochent les faits nouvellement observés tant dans le domaine de la Nature que dans celui de la Pensée.

Cette description permet au lecteur de reconnaître avec quelle souplesse l'Idée-Force de M. Fouillée se prête au procédé de retournement que nous avons signalé comme distinctif des logiciens monistes.

Après les lois organiques et les unités dynamiques de la philosophie unitaire nous devons traiter de la critériologie moniste : nous connaîtrons ainsi dans son ensemble *le trépied vital du système*.

Nous avons déjà vu que les monistes, comme les positivistes, restreignent le champ de l'observation de conscience de façon à en exclure la perception du fait suprasensible de la liberté. La Conscience-Reflet n'est qu'une *sensation sui generis* qui atteint les associations psychiques. Cependant la liberté n'était pas le seul écueil du monisme ; il fallait le débarrasser de l'Absolu. En effet, la théorie de l'Idée-Reflet et celle de l'Idée-Force, appliquées aux actes de l'intelligence, ne nous permettent pas d'attribuer une portée objective aux conceptions universelles et aux jugements dans lesquels ces conceptions jouent le rôle de sujet ou d'attribut. Les idées de temps et d'espace, d'égalité et de différence, de cause et d'effet, de quantité et de qualité, les idées mêmes d'affirmation et de négation ne sont que des phénomènes cérébromentaux. Ces phénomènes accusent simplement une transmutation d'énergie psychique accomplie dans un organe de l'agrégat humain.

Autre question. Y a-t-il une *corrélation* entre ces phénomènes et une *réalité extérieure*, distincte du sujet pensant ? Spencer et Binet l'affirment, mais Kant et Renouvier nient la légitimité d'une telle affirmation. La plupart des monistes inclinent vers l'objectivité du terme *Inconnaissable* de notre sensation. Ils cherchent à échapper au subjectivisme par

l'agnosticisme. Il faut noter cependant que plusieurs de leurs meilleurs logiciens s'arrêtent au subjectivisme absolu et au panpsychisme et maintiennent, avec Max Verworn, que nous ne connaissons rien qui ne *soit chose de notre âme*.

Nous verrons plus tard le même Max Verworn essayer d'édifier, après plusieurs autres, toute la science de l'Univers sur ce fondement subjectif et mettre en œuvre, comme s'ils étaient objectifs et définitifs, les résultats de l'observation biologique. Nous n'insistons pas sur cette particularité que les logiciens vieux-système signaleront comme une contradiction, mais qu'un moniste pur sang regardera simplement comme un exercice de retournement. Le passage du subjectif à l'objectif s'opère en effet aisément par la substitution du physique au mental.

S'il y a controverse entre les Unitaristes de la Science au sujet de l'objectivité des phénomènes, c'est-à-dire au sujet de l'Absolu que l'esprit peut rencontrer dans les faits particuliers, il n'y en a pas sur la question de l'Absolu dans les principes ou les Lois. Nous avons vu que les Idées et les Lois générales sont dépourvues, pour tout moniste, de ce caractère d'absolu. Le principe d'identité ou de contradiction lui-même est mis au rancart et remplacé par la loi de retournement.

Les monistes cependant reconnaissent la valeur purement *relative* des susdites conceptions universelles. Il peut arriver, et il arrive en effet, qu'un sujet et même l'ensemble des sujets humains se trouve dans l'impossibilité de douter de tel ou tel axiome de mathématiques ou de physique générale, mais cette impossibilité résulte simplement des conditions organiques de la race humaine : c'est une nécessité psychique provenant d'un atavisme mille fois séculaire. Rien ne prouve, dit Stuart Mill, que dans d'autres conditions psychiques deux et deux ne feraient pas cinq. Aujourd'hui certains géomètres essaient de construire une nouvelle science de l'étendue dans une hypothèse contradictoire au postulatum d'Euclide et aux milliers de vérifications quotidiennes données à ce postulatum par l'astronomie et la géodésie. Ce travail ou ce jeu d'esprit pourra servir occasionnellement à frayer des voies nouvelles à la spéculation. Il n'en traduit pas moins la tendance actuelle des savants

unitaristes à placer la Science en dehors du domaine de l'Absolu.

Ici une objection se présente spontanément. Si la science elle-même est relative, ainsi que toutes ses lois, l'interprétation moniste de la science devient plus relative encore, car les lois de substance et d'immanence ne s'imposent pas plus impérieusement au genre humain que les vieux principes de causalité et de finalité, tant s'en faut.

Que la science, même moniste, soit relative dans son ensemble, les Unitaristes et leurs amis l'admettent. M. Picard dans la *Science moderne* et M. Lebon dans l'*Évolution de la matière* ont mis en grand relief cette doctrine de la relativité des lois scientifiques. Cependant le monisme fait comme Kant une brèche au relativisme universel ; ce n'est plus pour faire passer l'Impératif catégorique avec la morale et la théodicée qu'il traîne lourdement après lui ; non, la brèche ainsi opérée est destinée simplement à introduire le postulatum d'Auguste Comte plus ou moins modifié. Nous donnons une formule précise dont l'exactitude sera appréciée par tous les lecteurs au courant des productions monistiques.

Tout est relatif, sauf la loi de l'Évolution et du Progrès, ainsi que l'application faite de cette loi par Comte à l'esprit moderne. Voici cette application : « L'état positif est l'état normal de la pensée contemporaine ; il a définitivement remplacé les phases dites religieuse et métaphysique. »

Il est bien clair qu'aucune philosophie ou science, moniste ou autre, ne pouvait s'imposer à l'esprit humain qu'*au titre d'un absolu quelconque*. L'Absolu moniste ne consiste pas dans deux et deux font quatre, ou dans aucune des lois de la physique ou de la chimie. Tout peut être discuté, tout est relatif, à part le postulatum évolutivo-positiviste qui prend la place de tous les autres, même de celui d'Euclide. Quiconque ne reçoit pas cet axiome comme évident et intangible doit être mis hors la science. On doit, suivant Hæckel, apprécier la valeur intellectuelle d'un homme par son attitude vis-à-vis de l'évolutionisme. Ainsi, en deux mots, la science, même unitariste, n'a qu'une valeur relative, *mais cette science relative s'impose comme absolument meilleure pour l'esprit contemporain que*

tous les credos et toutes les métaphysiques. Cette antinomie dessine exactement la position prise par la philosophie unitaire en face des autres écoles.

Ici de nouveau, sans entamer la critique proprement dite, nous devons signaler le coup d'État par lequel les monistes, après avoir noyé dans le subjectivisme tous les dogmes et les principes, rappellent l'Absolu au gouvernement de leur philosophie et prétendent imposer ce nouvel Absolu à l'esprit humain avec une intolérance plus brutale que celle des Aristotéliciens médiévaux. Le coup d'État était nécessaire pour préserver le nouvel organisme de l'action dissolvante du scepticisme et justifier le dogmatisme des prophètes de l'Évolution et de l'Immanence ; il n'en révèle pas moins la faiblesse du colosse moniste.

De la grande antinomie monistique résulte pour les immanentistes une situation un peu difficile en face d'un grand nombre d'intellectuels qui n'ont pas encore su se défaire des vieux préjugés syllogistiques et devant tous ceux qui n'ont pas encore renoncé à mettre en ordre leurs idées pour se fixer dans la contemplation binoculaire du physico-mental.

La mentalité philosophique étant fort différente en France et en Allemagne, les monistes de ces deux pays ont adopté des procédés variés pour faire passer sans encombre la susdite antinomie à l'octroi de la critique.

En France, où l'accouplement bizarre du subjectivisme et du dogmatisme cause encore un malaise général, les immanentistes estompent le plus possible les effets de contraste entre la théorie relativiste de la connaissance et la loi des trois états. Ils s'efforcent d'esquiver les problèmes critériologiques et surtout les formules nettes en cette matière. Cette voltige n'est pas fort difficile, vu que les mêmes mots ont des sens variables dans les diverses écoles hylomonistes et psychomonistes. Servir une métaphore au critique qui sollicite d'eux une formule précise, fuir incessamment du terrain psychologique sur le terrain biologique et *vice versa*, au nom des privilèges de l'Immanence, telle est la manœuvre de la plupart des monistes français. M. Fouillée est passé maître dans cette escrime, et son Idée-Force, si elle n'a pas pu justifier d'une origine platoni-

cienne, a du moins pris le premier rang parmi les protéides intellectuels.

Rien n'est plus difficile que d'arracher une définition précieuse et vraiment humaine *aux imagiers monistes en travail.* Peu nombreux d'ailleurs sont les importuns qui ont l'audace de rappeler l'Unitarisme aux conditions d'une véritable analyse. Dans le monde où l'on croit penser, la galerie s'attache beaucoup plus au jeu des images qu'à l'ordre des idées.

En Allemagne, les conditions du milieu sont tout autres qu'en France. Le Monisme n'aura pas à dissimuler ses antinomies dans la patrie de Kant, d'Hégel et de Schopenhauer. L'instinct de constructivité poussé à un certain degré dispense le philosophe des lois surannées de la logique ; il s'agit donc de bâtir et non de raisonner. Les architectes d'outre-Rhin ne craignent pas les tremblements de terre ; si certains Américains affichent un goût particulier pour les rencontres de trains, beaucoup d'Allemands aiment à voir s'entrechoquer les montagnes.

Le monisme, d'autre part, a des raisons pour diminuer les frais de représentation dans une circonscription qui est son véritable *home*. Il est à propos de rappeler ici les principales phases de l'évolution monistique en Allemagne. Laissant de côté Spinoza et sa pangénèse idéomonistique dérivée de la théorie de la substance universelle de Parménide, nous devons nommer Leibniz comme le père plus ou moins conscient et responsable, mais comme le vrai père cependant du monisme contemporain. La *monade*, ou unité génératrice des êtres, d'où résulte suivant les cas la force ou la pensée, est l'avant-courrière de la *monère* de Hæckel. Celle-ci ne diffère guère de celle-là que par l'étendue dont elle est gratifiée et par les fonctions biologiques dont elle est investie. La monade, facteur idéodynamique, soutient d'autre part un singulier rapport d'analogie avec ce que l'on appellera l'Idée-Force, mais nous n'appuyons pas sur ce rapport qui intéresse peu l'Allemagne.

Les panpsychistes germaniques développent au XIXe siècle la conception moniste sans craindre de laisser percer ou même de faire éclater les antinomies radicales qu'elle implique. Schelling crayonne le Dieu-Monde avec ses deux visages et il

ébauche la Pensée-Lumière qui procède de ce Janus par une évolution psycho-physique. L'idée de Hégel, repliée sur elle-même, engendre la conscience et la liberté, et cette dernière devient l'agent universel. Hégel, sachant combien son public a le culte de l'Énorme et parfois la dévotion de l'Absurde, déploie hardiment le drapeau de l'Identité des contradictoires. — Schopenhauer reprend et modifie la dernière conception dynamique de Hégel et attribue à la Volonté la production de l'Univers. Le moi, projetant au dehors cette Volonté inquiète et féconde, a tout engendré pour son malheur. — Sur la même ligne intellectuelle Renouvier lance le train de la Liberté ou Spontanéité entraînant après elle tous les produits naturels et psychiques dont elle est la mère. Nous citons Renouvier, quoique Français, à cause des origines germaniques de son système. Au même titre on peut nommer M. Blondel qui récemment a rajeuni le monisme de la Volonté dans la philosophie de l'action. Nous projetons *notre activité* au dehors, et le monde est créé [1]. Un syncrétiste, Hartmann, a eu l'ingénieuse inspiration d'associer l'Idée et la Volonté, sorties toutes deux du sein de l'Inconscient ; le perpétuel antagonisme de ces deux sœurs ennemies explique tous les phénomènes de la Nature et les faits de l'Histoire.

On le voit, chacun des psychomonistes germaniques et germanisants a jeté son dévolu sur tel ou tel facteur psychique et l'a chargé de constituer un ministère pour le gouvernement

1 La philosophie de l'action et la méthode d'immanence de M. Blondel ont été présentées comme des formes nouvelles du spiritualisme chrétien. Afin de faire apprécier au lecteur la maestria de ce tour de force, nous adjoignons ici quelques citations intéressantes, où se révèlent les affinités du nouveau (?) système.

L'action est un « acte concret de la pensée vivante... et cette action, devenue par l'évolution de la vie suffisamment expressive de l'être qui est au fond de nous-mêmes, est alors « efficace de Dieu ». Ces deux formules sont extraites de la Lettre de M. Blondel sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique. *Annales de philosophie chrétienne*, 1906.

La doctrine est un peu plus nette dans le livre de l'*Action*, page 100. Après avoir exposé sa théorie de l'action immanente, M. Blondel conclut : « Vraie science, celle-là, où rien n'est communiqué du dehors, où tout croît du dedans, où l'on n'apprend que *ce qu'on fait être*, où les conséquences sont déduites, avec une infaillible sûreté, des prémisses confiées au travail de la vie, et où la nécessité rigoureuse des conclusions ne fait qu'accoucher le fruit de l'initiative première... »

Pauvre initiative, que de fausses couches elle a déjà faites !

de la République unisubstantielle. Les chocs d'idées et les entrecroisements de propositions opposées ne font guère que dramatiser la situation.

Pour donner au lecteur une idée nette des antinomies qui ont cours à présent dans l'enseignement scientifico-philosophique de certaines Universités allemandes, nous croyons utile de mettre sous ses yeux plusieurs textes suggestifs empruntés à un professeur de physiologie d'Iéna, Max Verworn, que nous avons eu l'occasion de citer déjà. Ces passages sont extraits de la préface de la Physiologie générale de cet auteur, ouvrage remarquable par la puissante constructivité qu'il démontre et même par une lucidité plus française que germanique. Nous ne parlons pas de la doctrine, qui sera jugée en son temps. Les textes que nous allons rapporter et qui, pour la plupart, sont soulignés par l'auteur lui-même, ne seraient pas souscrits par tous les monistes. Ils n'en sont pas moins précieux comme exprimant les conséquences rigoureuses du relativisme professé par la généralité des Immanentistes. Max Verworn a le courage et le mérite de la franchise.

A la page 40 de ladite préface, il établit que ce qui fait un corps, ce sont exclusivement les sensations que nous en avons. D'ailleurs, la spécificité de ces sensations, comme il ressort de plusieurs exemples, dépend uniquement des conditions subjectives de nos organes. L'auteur conclut en ces termes : « Ces faits ont une portée très étendue ; ils nous montrent que ce qui nous apparaît comme monde matériel est en réalité notre propre sensation ou idée représentative des objets, notre âme même. Lorsque je regarde un corps, autrement dit, quand je le perçois par les sens, je n'ai point en réalité un corps en dehors de moi, mais bien seulement une série de sensations dans mon âme, je n'en sais pas davantage, tout le reste n'est qu'hypothèse. »

Page 41, sur le même sujet : « On ne saurait nier que cette conséquence doit paraître quelque peu paradoxale à celui qui, pour la première fois, poursuit ce raisonnement, car il fera aussitôt cette objection qu'en dehors de lui, il existe beaucoup d'autres hommes ayant aussi leur âme et pouvant soutenir la même chose d'eux-mêmes et de leur âme. Dans ce cas, en

dehors de son âme, il en existerait encore beaucoup d'autres. Mais, là aussi, l'illusion est évidente. Si je m'en tiens toujours et uniquement au seul fait incontestable que le monde matériel est ma propre représentation, j'aboutis encore ici, par une plus mûre réflexion, à la conclusion que, seule, mon âme existe réellement. Les autres hommes sont pour moi des corps, et je ne puis percevoir rien autre chose en eux. Ils ne sont donc, d'après notre conception, que mes propres représentations psychiques. »

Enfin, page 53, nous avons un échantillon du dogmatisme moniste : « Jamais il ne se trouvera pour la physiologie un autre principe d'explication des phénomènes vitaux que celui de la physique et de la chimie relatif à la nature inanimée. L'hypothèse d'une force vitale est de toutes façons, non seulement superflue, mais encore inadmissible. » Et page 354 : « La vie est une fonction du développement de la terre, dans le sens mathématique. »

Après la France et l'Allemagne nous devons mentionner l'Angleterre pour compléter le tableau des antinomies monistes. Chez les rationalistes anglo-saxons la forme prédominante et presque exclusive du monisme est le système évolutioniste de Spencer connu depuis Huxley sous le nom d'agnosticisme et légèrement modifié à la suite des découvertes scientifiques qui ont rendu insoutenables quelques-unes des hypothèses spencériennes.

L'agnosticisme de Spencer est un vrai monisme, en ce sens que l'Inconnaissable est pour lui le substratum *unique* de tous les phénomènes du sujet et du non-sujet. C'est bien ce que nous avons appris à connaître comme l'unisubstance ; seulement chez Spencer, celle-ci est revêtue d'une mysticité nuageuse. C'est « l'inconnaissable réalité cachée sous toutes les formes changeantes... la puissance cachée qui se révèle sous toutes les manifestations intérieures et extérieures ».

Voici les antinomies. D'une part, toute connaissance se ramène à la sensation et toute sensation est relative au sujet. L'absolu et les essences nous échappent tellement que nous devons regarder les systèmes philosophiques les plus contradictoires comme vrais... relativement. D'autre part, nous

admettons comme certaine l'existence d'un terme qui n'est nullement relatif, mais corrélatif de nos sensations relatives. Voilà donc un terme immobile et par conséquent absolu qui vient se camper au milieu du tourbillon subjectif de nos connaissances comme le sphinx sur le sable agité par les vents du désert. De quel droit? Postulatum, c'est la seule réponse de Spencer et des Agnostiques. Ce corrélatif est *Inconnaissable;* cependant nous *connaissons* son existence et nous *devons croire* avec Spencer qu'il est unique. Bien plus, nous devons admettre sur son autorité qu'il est le générateur de tout phénoménisme. Nous connaissons encore quelque chose dans le domaine de l'Inconnaissable, c'est le « parallélisme de l'évolution physique et de l'évolution psychique ». L'auteur ne dit pas si ce parallélisme remonte à l'origine même de toute activité physique et psychique. Nous pouvons le supposer et nous serons ainsi ramenés à l'Immanence. Cependant Spencer ne fait pas profession d'Immanence. La théorie de l'évolution qu'il a prise de Von Baer est plutôt mécaniciste et par conséquent matérialiste ; ce n'est plus du tout l'immanentisme. — On voit que nombreuses sont les contradictions qui s'agitent dans les bas-fonds du « Réalisme transformé ». Un certain brouillard dérobe ces misères aux agnostiques d'outre-Manche, mais les gens qui aiment à faire un inventaire au soleil s'arrangent mal de pareilles bigarrures intellectuelles... à moins qu'ils n'aient comme Spencer prononcé la déchéance *absolue* du Syllogisme. (SPENCER : *Premiers Principes et principes de psychologie, passim.*)

Une observation doit clore ce compte rendu de la critériologie unitariste. Il ne manquera pas de monistes et de monisants pour nous accuser d'avoir mis des absurdités au compte du nouveau système. On nous reprochera surtout d'avoir imposé à M. Un Tel ou Un Tel, esprit supérieur ou indépendant, qui *monifie à sa manière*, une solidarité outrageante avec certains Unitaristes criards et mal éduqués. A cette protestation notre réponse est bien simple, et la voici : nous mettons au défi les partisans de la philosophie unitaire de présenter une synthèse rationnelle et intelligible de leur système qui affecte des différences notables avec celle que nous avons mise au jour. Il est

bien vrai que l'ordre et la lumière ne sont pas des éléments de succès pour beaucoup d'Immanentistes. Souvent un beau désordre est un effet de l'art, mais pour nous, dualistes, l'art quel qu'il soit, fût-ce même l'art du retournement, ne constitue pas la Science. *Art et Science font deux*, en dehors de la sphère de l'Unitarisme.

*
* *

Pour compléter cette étude sur la philosophie de l'Unisubstance, il nous reste une question à traiter, et ce n'est pas la moins digne d'attention.

Nous devons faire connaître les racines du monisme, et à cet effet nous indiquerons brièvement les origines du système d'après l'histoire et l'idéologie.

Comme la plupart des doctrines purement philosophiques, le monisme doit au génie grec ses premières formules. C'est donc en Grèce que nous en chercherons les linéaments originels. Nous signalerons en même temps les premières phases du spiritualisme, qui nous aideront à comprendre l'évolution corrélative de la conception unitaire.

Les *Physiciens* d'Ionie, c'est-à-dire les premiers panhylistes grecs, débutent comme Thalès par la théorie de la condensation de l'un des quatre éléments pour expliquer l'organisation de l'Univers et de l'homme. Thalès voit la vie partout, et son hylozoïsme est *un premier pas vers l'Immanence*. Anaximandre énonce la thèse du *transformisme biologique*.

L'eau est la mère des premiers vivants et par eux de tous les autres. Cette conception sera complétée, mais non dépassée par Darwin.

Les Atomistes à leur tour affirment le rôle prépondérant du *Mouvement* dans la pangénèse.

Le monisme idéaliste n'est pas en retard sur le panhylisme. Il a d'abord identifié le monde avec l'Éternel ou l'Immuable, mais il a été amené, lui aussi, à faire une part au mouvement dans la théorie de l'Univers. Chez Parménide ce mouvement idéal constitue l'*évolution de la Substance* universelle. Chez Pythagore le mouvement se traduit par les *migrations des*

âmes, nombres vivants qui procèdent de l'Unité primordiale et qui doivent faire retour à celle-ci par les étapes de la métempsycose.

La relativité et subjectivité de la connaissance sont le thème familier aux *Sophistes,* qui prennent bientôt la place des théoriciens de la Nature. Ces Sophistes se rattachent d'ailleurs, pour la plupart, au monisme sensiste ou idéaliste, mais ils exploitent le champ de la critériologie et de la logique. Protagoras dresse à l'avance le programme des Locke et des Spencer : « Les choses ne sont que ce qu'elles paraissent. La sensation ou l'homme est la mesure de toutes choses. » Gorgias ouvre les voies à Kant et à Hégel : « Le monde, dit-il, n'existe pas ; ou, s'il existe, il ne peut être connu ; ou, s'il peut être connu, il ne peut être expliqué par la parole. » Les deux monismes ont donc pris position, et ils ont opéré ensuite une première jonction sur le terrain de l'idéologie et sous les ombres du scepticisme. Le dualisme spiritualiste a fait, lui aussi, son apparition dans la philosophie grecque avec l'Esprit ordonnateur ou le *nous* d'Anaxagore, apparition tant soit peu tardive et timide.

Trente ou quarante ans après Anaxagore se lève Socrate. Il rappelle l'homme à l'observation interne et à la considération du Bien moral. Il est parmi les Grecs le père de cette philosophie qui laisse les spéculations d'une vaine curiosité, pour s'attacher aux *vérités humaines*, c'est-à-dire à celles dont dépend notre évolution vers le Bien.

Platon, son disciple, insistera davantage sur la théorie dualiste de la Connaissance par les Idées, qui servent d'intermédiaires entre le Sujet et l'Objet. Platon cependant n'a pas défini le rapport des Idées soit avec l'esprit, soit avec le monde. La poésie du fondateur de l'Académie fait tolérer les fantaisies de sa cosmologie et l'imprécision de sa psychologie, mais ne fournit pas d'excuse pour certaines aberrations de sa morale et de sa politique.

Aristote, enfin, donne au spiritualisme ou dualisme une forme à peu près définitive.

On peut dire que, pendant vingt-deux siècles, la métaphysique et l'idéologie spiritualistes ne feront guère qu'osciller

entre Platon et Aristote, avec cette particularité cependant que les néo-platoniciens, tant académiciens qu'ontologistes, verseront pour la plupart dans le relativisme ou le panthéisme, tandis que les doctrines péripatéticiennes, demeurées pures, viendront au XIIIe siècle se congeler dans le moule scholastique.

Revenons à l'âge de formation des organismes philosophiques.

Tandis qu'Aristote, en mourant, avait laissé le dualisme pourvu d'une structure à peu près complète, le monisme, au contraire, n'avait pas encore à cette époque achevé la délinéation de ses membres. Deux hommes d'esprits très divers, mais l'un et l'autre foncièrement unitaristes, avanceront la morphogénèse du monisme. Épicure complète à la fois le sensisme de Protagoras et l'atomisme de Démocrite : il ajoute à l'idéologie du premier, la théorie de l'Anticipation, ou des *associations d'idées nécessaires* (de nécessité psychique), qui prépare Locke et Stuart Mill. Aux atomes du second il attribue le clinamen, faculté d'orientation spontanée que Darwin traduira par la sélection naturelle et Fouillée par l'Idée-Force. Zénon, le premier, formule *la loi d'Immanence*, qui se trouvait à peine ébauchée dans l'hylozoïsme des Ioniens. L'univers tout entier est travaillé par la *semence* de la vie et de la pensée, et cette semence ou ce ferment du monde n'est autre chose que Dieu. Les monistes du XIXe siècle ne diront pas mieux. De plus, dans la morale du *Portique*, la vertu à la fois autonome et fataliste trouve en elle-même sa raison d'être et son apothéose. Cette création de Zénon revivra un jour dans la *morale indépendante* de Kant et de ses successeurs.

Deux conclusions se dégagent aisément de cet exposé des origines historiques du monisme et du dualisme. La première se rapporte à la périodicité de l'évolution intellectuelle. Après avoir vu se dessiner chez les Grecs, entre l'an 600 et l'an 250 avant Jésus-Christ, tous les traits caractéristiques de la grande conception unitaire, aussi bien que ceux de la conception spiritualiste, il est fort à propos de répéter : *nihil novi sub sole*.

Toutefois, la progressivité va de pair avec la périodicité : c'est la seconde remarque qui s'impose ici. L'esprit humain tourne, mais ce n'est pas dans un cercle ; il avance dans une

direction déterminée, tout en tournant, et ce double mouvement a été heureusement figuré par celui d'une vis qu'on enfonce dans un écrou, ou d'une spirale qui s'enroule autour d'un cône, de la base vers le sommet. Le progrès, pour les deux philosophies, consistera dans le développement de leurs organismes au moyen de théories nouvelles, complétives ou subsidiaires. Ainsi les deux monismes, idéaliste et matérialiste, dont l'opposition fut toujours plus apparente que réelle, tendront à se fusionner ensemble, et la fusion s'accomplira définitivement vers la fin du XIXe siècle à la suite de l'effort intellectuel signalé, sinon provoqué par Hæckel. De même les deux spiritualismes de l'Académie et du Lycée se sont rencontrés dans une synthèse magistrale au XIIIe siècle, mais cette synthèse plus hâtive est aussi moins complète que celle des deux monismes. Nous pourrions faire observer que, dans la philosophie unitaire du XIXe siècle, la prépondérance de la conception matérialiste sur la conception idéaliste a peine à se dissimuler et que dans la philosophie scolastique les doctrines platoniciennes n'ont pris place dans les cadres d'Aristote qu'après avoir subi un démembrement et un morcellement préalables.

On nous pardonnera de faire abstraction, dans ce tableau d'ensemble, des formes nécessairement transitoires et inconsistantes du spiritualisme, telles que le cartésianisme, l'ontologisme et l'éclectisme, formes dont l'aboutissement fatal, de l'aveu de la plupart des modernes, était le subjectivisme, l'idéalisme ou le panthéisme.

Pour terminer cette étude il nous reste à indiquer, dans le champ mystérieux de l'idéologie, les sources de ces deux grands courants intellectuels, moniste et dualiste, entre lesquels s'est partagée dès le commencement la pensée des spéculatifs.

Il est un problème qui, depuis Hume et Kant, tétanise en quelque sorte les intellectuels, surtout en Allemagne. Ce problème est celui des *rapports du sujet et de l'objet dans la connaissance*. De cette énigme nous n'avons pas à traiter présentement ; il nous suffit d'observer que *le dit problème s'est posé devant les premiers sages et sophistes* de l'antiquité, a dominé toutes les controverses et a provoqué des solutions divergentes auxquelles on peut rattacher toutes les conceptions maîtresses des grandes écoles philosophiques.

Pour les uns, le sujet est tout. Le monde, c'est-à-dire l'ensemble des objets sensibles et possibles, rentre dans le sujet, ou plutôt n'est qu'une projection du sujet sur un plan idéal. Le commun des hommes objectivent cette projection, c'est-à-dire qu'ils la réalisent en dehors d'eux-mêmes, mais il ne faudrait voir dans cette extériorisation qu'une perpétuelle illusion, celle que Taine appellera : l'hallucination vraie. Voilà le panpsychisme.

Une seconde catégorie de penseurs s'engage dans une voie tout opposée et noie le sujet dans l'objet sensible, l'esprit dans la matière, et définit l'intelligence et la volonté des *mécanismes biologiques*. C'est le panhylisme.

Enfin, une troisième famille de philosophes distingue essentiellement le sujet de l'objet, l'esprit de la matière. Ils admettent encore l'existence d'entités qui jouent alternativement le rôle de sujets et d'objets, par exemple les hommes composés d'esprit et de matière. Ils vont plus loin et introduisent, d'abord dans la spéculation puis dans la pratique, la notion d'un Esprit Ordonnateur également distinct de l'homme qui pense et du monde sensible. Inutile de rappeler que cette notion de Dieu était suggérée aux philosophes par les ressouvenirs traditionnels autant que par les inductions personnelles.

Pour la première famille de philosophes, Dieu ne saurait être que le nom d'un phénomène psychique, ou d'une idée dont la valeur est relative à l'esprit qui l'a conçue. Pour la deuxième famille, Dieu représente simplement une des énergies de la matière. Aussi les panpsychistes et les panhylistes n'auront guère à s'occuper de Dieu que pour combattre les prétentions plus ou moins théocratiques des spiritualistes et pour dissiper une croyance populaire qu'ils considéreront comme un préjugé ancestral.

Les deux premières familles, en dépit de leur opposition qu'on pourrait appeler diamétrale, ont ceci de commun qu'elles poursuivent *l'unification* du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière, et par suite la fusion de toutes les sciences en une seule. Toutes deux sont monistes ; toutes deux sont logiquement amenées à proposer des *formules d'équivalence* entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Sans doute, l'idéaliste essaiera d'abord avec Zénon d'Élée de

nier le phénomène matériel, c'est-à-dire le mouvement, mais il ne tardera pas à s'apercevoir que l'humanité pensante ne prend pas longtemps au sérieux cette haute fantaisie, et il se décidera à expliquer les faits qu'il n'ose plus supprimer, il donnera donc une théorie psychique du mouvement. De même, le matérialiste renoncera bientôt à cette autre assertion que la pensée n'est rien, et il lui faudra essayer d'une théorie mécanique de la pensée. Viendra enfin le moment où les découvertes scientifiques auront restreint le champ de l'hypothèse et précisé jusqu'à un certain point le rôle des facteurs physiques ou biologiques. Alors l'idéaliste ou le matérialiste, réduits à user des mêmes termes pour attirer l'attention des intellectuels, se réuniront sous les plis du drapeau moniste. Depuis une vingtaine d'années nous jouissons du spectacle de cette réconciliation, et de cette synthèse. Les monistes ont proclamé la déchéance de l'Absolu au ciel et sur la terre, dans la géométrie comme dans les consciences. Les dualistes n'ont qu'à bien se tenir, car sous peu la science les obligera à mettre en doute leur existence personnelle.

PAUL-JOSEPH CUCHE.

En raison des distractions auxquelles sont sujets certains lecteurs *intelligents*, l'auteur *rappelle*, au terme de ce travail, qu'il ne se solidarise nullement avec les théories dont il a présenté l'exposé.

L'IDÉALISME N'EST-IL PAS CHRÉTIEN? [1]

I

Je suis maladif, je suis fatigué, je suis désabusé, je me méfie des hommes et de leur barbouillage scientifique. J'en ai assez... Je suis dans la condition d'esprit de celui qui s'écriait : *Tædet me sæpe multa legere et audire... taceant omnes doctores, sileant universæ creaturæ... Tu mihi loquere solus.* (*Imit.*, l. III, II.) Je n'ai plus envie d'écrire ni de lire.

Cependant j'écoute encore quelque peu de ce qu'on me rapporte du bruit de ce monde qui dispute, qui se brouille, et où personne n'admettra jamais de n'être rien ni de ne rien faire. Ces jours-ci, on m'a rapporté de ce bruit un écho curieux. On vient de m'annoncer qu'il y a des écrivains, des docteurs, des savants, des antiphilosophes ultraphilosophes, même des apologistes, qui par leur enseignement et leurs éloquentes déclarations nous mettent en garde contre l'idéalisme ; et pas contre tel ou tel idéalisme, contre tel système plus ou moins suspect ; mais contre l'idéalisme conçu comme tendance de l'esprit, en un mot contre toute théorie des idées, contre tout respect, toute valeur donnée à ces anciennes lumières de l'intelligence et de la vie, dont plusieurs athlètes de la foi chrétienne disaient un jour que, sans les entendre, on ne pourrait être intelligents : *nisi iis intellectis sapiens esse nemo potest* [2] et qu'elles ne sont pas moins que l'essence de Dieu, *Dei essen-*

1) Bien que le titre de cet article paraisse annoncer une étude plutôt historique et critique qui appartient surtout au domaine de la science de la religion, nous lui donnons volontiers l'hospitalité de la *Revue de Philosophie*, à cause du point de vue philosophique particulier auquel se place le professeur Billia pour apprécier la philosophie de l'action et en général le volontarisme.

N. D. L. R.

(2) Saint Augustin : *De ideis Div.* Quæst. LXXXIII, XLVI.

tia (1) dans l'esprit du Créateur, qu'elles sont éternelles et toujours de la même manière ; elles ne naissent pas et elles ne meurent non plus, cependant c'est sur le modèle des idées que se forme tout ce qui peut naître et mourir, tout ce qui naît et qui meurt. *In mente Creatoris, æternæ ac semper eodem modo se habentes, et cum neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit... quarum participatione fit ut sit quidquid est...* (2) On disait encore : *Veritas incommutabilis in æternis rationibus continetur, ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis* (3) ; l'intelligence humaine est formée directement par la vérité elle-même : *Nulla substantia interposita ab ipsa veritate formatur ; et infidelis est qui negat ideam in mente divina* (4) ; *Deus cognoscit per ideas et habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit ; in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum* (5) ; douter des idées c'est pour un chrétien une contradiction et un crime (6) ; la vérité c'est Dieu : *Veritas utique Deus est* (7). Encore : *Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, non tuam vel meam vel cuiusquam hominis* (8) ; *et supra mentem nostram esse legem quæ veritas dicitur, incommutabilem naturam quæ supra rationalem animam sit Deum esse* (9) ; *incommutabilem et veram veritatis æternitatem supra mentem meam commutabilem* (10). *Mens humana nulli cohæret nisi ipsi veritati* (11). *Vidi super oculum animæ meæ, supra mentem meam lucem Dei incommutabilem* (12). *Æterna veritas tu es Deus meus ;*

(1) Saint THOMAS D'AQUIN : *Somme*, I, XV, 1 ad 3m.
(2) Saint AUGUSTIN : *De ideis.*
(3) Saint THOMAS : *Somme*, I, LXXXIV, V.
(4) Saint AUGUSTIN : LXXXIII, quæst. XLVI.
(5) Saint BONAVENTURE : *Sent.*, l. I, dist. 35, art. I, quæst. I.
(6) Vinc. PALMIERI : *Analisi dei sistemi e dei fondamenti dell' ateismo e dell' empietà.*
(7) Saint AUGUSTIN : *Ep. ad Diosc. Cl.*, II. Ep. CXVIII, 4, 23.
(8) *De lib. arb.*, l. II, c. XI, 33.
(9) Saint AUGUSTIN : *De Vera Rel.*, XXX et XXXIII.
(10) *Conf.*, VII, XVII, 2.
(11) *De Gen. lib. imperf.*, LX.
(12) *Conf.*, VII, 10.

facilius dubitarem non vivere me quam non esse veritatem (1). La vérité n'est aucune des choses d'ici-bas, lesquelles cependant ne sont connaissables que par elle : *Si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Non ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili veritate* (2).

Eh bien! malgré tout cela, malgré la conscience que les esprits ont eue à toutes les époques depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Fénelon, Bossuet, Buroni, que la conception de la religion chrétienne (je ne dis pas la religion chrétienne) n'est possible que dans la théorie de l'idée, de la vérité éternelle et nécessaire, supérieure à l'intelligence humaine, dans ce principe de l'Idée-objet où gît seulement l'objectivité de la loi morale absolue, malgré tout cela l'idéalisme ne saurait être chrétien, l'idéalisme est un héritage païen? Autrefois, en entendant un tel propos, j'aurais crié à l'absurde; j'aurais mêlé le reproche à la réfutation ; je l'avoue, je me serais fâché. A présent, il n'en est plus ainsi.

A présent, je pense, je sens que toute proposition, quelque étrange qu'elle paraisse, doit contenir quelque petit peu de vrai, que même en proclamant ce qui nous semble absurde, celui qui affirme quelque chose vise toujours quelque vérité, quelque fragment, pour ainsi dire, de vérité :

> *E se altra vista vostro amor seduce*
> *Non è se non di quella alcun vestigio*
> *Mal conosciuto che ivi traluce* (3).

Qu'est-ce donc qui a pu faire dire que le christianisme ne saurait être idéaliste? Serait-ce parce qu'il vit de réalité? Parce que ses soins sont pour la réalité? Assurément, le christianisme a en vue la Réalité et la Vie; le Dieu des chrétiens n'est pas une abstraction, c'est la Réalité toute-puissante, l'Amour infini et actif. L'âme du chrétien n'est pas une puissance vide, une forme commune, c'est l'individu, c'est une personne individuelle, réelle, d'une valeur inestimable. Dieu est

(1) *Conf.*, X, 2.
(2) *Ibid.*, XII, xxv, 3.
(3) *Parad.*, v.

notre Père : ayant tous le même Père, les hommes sont vraiment frères, et par Jésus-Christ ils font un avec le Père, mais en gardant chacun sa personnalité. L'âme du plus petit enfant vaut mieux que tous les trésors : et ὃς δὲ ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων... συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ (1).

Donc amour, respect à Dieu et à l'homme ; la personne humaine est sacrée ; plus d'esclaves, parce que le Christ nous a délivrés et qu'il est mort pour tous et pour chacun. La richesse est immorale : celui qui veut la richesse n'aime pas ses frères. Tout cela, c'est bien le christianisme. Mais d'abord on pourrait se demander si tout ce que le paganisme avait, je dirais a encore, car nous sommes aux trois quarts païens, de contraire, d'irréductiblement hostile à tous ces principes, lui vient de l'idéalisme, aboutit à l'idéalisme. Parmi les païens il y avait des idéalistes : tels que Socrate, Platon et les platoniciens, les Mégariens, les Éléates, les Pythagoriciens... quelque stoïcien aussi... donc l'idéalisme est un héritage païen.

Il y a ici une grande force d'expression... Mais lorsqu'on se réveille de l'étourdissement qu'un coup si formidable ne peut ne pas donner, lorsque la réflexion reprend son rôle, on peut se demander : Est-ce vraiment de l'idéalisme, est-ce vraiment de la pensée, de l'étude, du culte des idées, de la vérité, de la justice nécessaire, de la géométrie immuable, des nombres éternels qu'est issu l'égoïsme, le culte de la force, la tyrannie de l'individu et de la société, la toute-puissance de la richesse et par conséquent la guerre, la division, la domination et l'esclavage : tout ce qui en un mot forme l'essence du Paganisme? De ce Paganisme dont la forme religieuse n'était, à vrai dire, que cette tendance psychologique de toute passion devenue souveraine et largement répandue à s'*infinitiser*, à se diviniser pour éloigner toute limite et pour étouffer toute voix contraire de la conscience morale. Les autres origines qu'on peut assigner à la religion des Grecs et des Romains dans sa grossièreté exotérique s'accordent très bien avec celle-ci qui est la principale : besoins et institutions politiques, traditions et intérêts de

(1) Saint MATTHIEU, XVIII, 6.

classes, obscurcissement d'une ancienne tradition plus pure, et même quelque autre cause plus profonde et plus ésotérique.

Ce n'est pas ma faute, ni mon dessein, si la demande que je fais contient, pour ainsi dire, la réponse. Entre l'idéalisme et la recherche de la richesse, entre l'idéalisme et les convoitises entraînant le règne de la force, le contraste ne pouvait qu'être absolu. Les philosophes qui ne pliaient pas les idées au service des dominateurs, qui ne se faisaient pas comme le Protagoras platonique les valets des riches et des politiciens, furent toujours antipathiques; et si on ne les crucifia pas tous, c'est parce qu'ils n'étaient pas apôtres et parce qu'on ne les prenait pas trop au sérieux. Cependant, dans la condamnation de Socrate, il y a quelque chose de plus profond qu'une simple bêtise de tel jury, que la vengeance et la peur féroce de tel parti : c'est la réaction presqu'inconsciente *qu'on trouve partout* contre cette justice qui est le renversement *du monde*. L'idéalisme même à l'insu de ceux qui le professaient, en fixant l'attention de l'esprit sur ce qu'il y a d'absolu et d'éternel, d'invisible et partant de vrai, contenait la condamnation de tous les principes, de toutes les forces, de tous les intérêts et de toutes les conceptions qui formaient et régissaient la cité terrestre.

On voudra donc bien concéder un peu d'indulgence à ces Pères de l'Église qui regardaient cet « héritage païen » avec tant de sympathie et y reconnaissaient un air de famille ; qui n'avaient pas peur de trouver et même de mettre bien au grand jour des liens et même quelque chose de commun entre la doctrine de Platon et celle de l'Évangile. Je sais bien qu'ils se trompaient ; mais on ne pourrait nier que l'apparence était en leur faveur et que le cri : *anima naturaliter christiana* n'a pas été un appel inutile à cause qu'il parut une voix des choses, une interprétation simple et juste d'une sagesse humaine cherchant son Principe.

Voulez-vous bien me permettre d'ajouter encore un mot, de pousser encore un petit peu en avant le regard et les argumentations? J'oserai prendre pour point de départ une demande modeste. Je demande qu'on veuille bien m'accorder qu'en fait de christianisme les Apôtres, les Évangélistes et je dirais le Christ lui-même nous pourront sans doute donner quelques

renseignements d'une certaine utilité. Or, le Christ assurément avait affaire à la réalité : il adressait sa parole à des hommes vivants, il les guérissait, il les attirait à lui, il les sauvait avec sa force à lui très réelle. L'Évangile (je ne saurais me garder de la faiblesse de le considérer comme une des sources de la connaissance de l'œuvre et de la pensée du Christ) nous montre toujours le Christ dans l'acte de celui qui, en face des misères humaines telles que la maladie, les plaies, la faim, la mort, leur apporte un remède immédiat : il ferme les plaies, il guérit les malades, il rassasie ceux qui n'ont rien à manger, il ressuscite les morts : il nous donne le précepte d'être parfait ; et il nous enseigne que pour être parfait il faut donner *omnia quæ habes* aux pauvres. Mais pas un mot, encore moins une institution, sur la condition économique et sur l'hygiène du pays, qui devait laisser beaucoup à désirer, il ne fonde pas même un hôpital, une coopérative non plus ; il secourt les pauvres ; mais il ne nous dit rien, pas même un mot de commisération, sur la répartition effroyablement injuste des biens de la terre qui était bien une des causes principales de la misère du plus grand nombre ; pas un mot sur l'ignorance économique et le désordre social qui étaient sans doute une des sources les plus abondantes de tant de maladies qui affligeaient ce pauvre peuple. L'apologétique, qui est venue après, a bien pu et elle pourra encore à bon droit, en dépit des criailleries des socialistes et des matérialistes, démontrer que cela est du ressort du christianisme, que c'est surtout de la parole évangélique que sont issus le progrès industriel, hygiénique et social, une conception et un ordre civil qui ont apporté plus de production et une participation plus juste, plus humaine, du plus grand nombre aux fruits du travail de tous. Moi je ne conteste pas cela, et je pense qu'on ne le conteste que de parti pris, en étalant quelque côté de la question et foulant aux pieds les faits les plus nombreux et les plus généraux, la véritable histoire qui n'est jamais exclusive. Mais il n'en est pas moins vrai que l'Évangile, bien qu'il contienne ainsi le principe et le ressort de la civilisation extérieure, n'en parle nullement et paraît même n'en prendre aucun souci. Au contraire, ce dont le Christ se donne le plus de

peine, ce dont il ressent le plus de pitié, c'est que ce pauvre peuple, ces hommes malheureux ne connaissent pas la vérité, qu'ils sont dans les ténèbres, qu'ils sont dans l'ombre de la mort ; le bien qu'il offre surtout, le bien qu'il est venu apporter, c'est la lumière, la vérité, la connaissance ; ce dont il se félicite, c'est que les pauvres sont instruits et évangélisés (1). Et les apôtres parlent de la même manière (2), et ils ont le même but. Saint Paul n'a pas eu personnellement à se louer beaucoup, si on ne considère l'œuvre de sa mission répandue jusqu'à Rome (3), d'avoir crié : Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι (4) ; mais pour moi je crois fermement que si on avait porté le débat de Jésus en révision au tribunal de Napoléon, il n'aurait pas eu les scrupules que quelque tradition attribue à Tibère, mais il aurait confirmé l'arrêt de Pilate, lui aurait conféré le ruban de la Légion d'honneur s'il ne l'avait pas eu encore.

— Ah! se serait-il écrié : un idéologue ; on a très bien fait de le crucifier. Qu'est-ce que cette vérité qui voudrait commander aux canons ?

Le Christ est avant tout « lumière » et « vérité (5) » ; il est le Verbe devenu chair plein de charité et de vérité (6). La loi nous a été donnée par Moïse ; mais par Jésus nous sont données la grâce et la vérité (7). Il prêche que c'est dans la vérité qu'il faut adorer, parce que Dieu est esprit (8). Il dit la vérité (9). Il s'est fait serviteur pour la vérité (10). Le Saint-Esprit c'est l'esprit de vérité (11) qui nous guide à toute la vérité (12). Le Christ dans sa prière si haute et si tendre demande au Père pour ses disciples non pas la puissance, mais de les sanctifier

(1) Saint Matthieu, xi, 5 ; saint Luc, vii, 22.
(2) *Act.*, xxvi, 25.
(3) Πρεσβεύω ἐν ἁλύσει *Eph.*, vi, 20.
(4) *Act.*, xxv, 11.
(5) Saint Jean, i, 9 ; xiv, 6.
(6) i, 14.
(7) i, 17.
(8) Saint Jean, iv, 23-24.
(9) viii, 45.
(10) *Rom.*, xv, 8.
(11) Saint Jean, xiv, 17 ; xv, 26 ; xvi, 13.
(12) xvi, 13.

dans sa vérité (1); et pour nous donner de Dieu l'idée la plus juste, il dit : Ta parole, c'est la vérité (2). Qui sont-ils ceux qui écoutent la voix du Christ? Ceux qui sont ἐκ τῆς ἀληθείας (3) et qui se réjouissent ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας (4).

Ah! elle ne m'échappe pas la faute que je viens de commettre! J'ai invoqué le quatrième Évangile, l'Évangile *ainsi nommé* de saint Jean.

Il faut vraiment du courage pour braver cette terrible critique qui éloigne l'Évangile de saint Jean de l'époque apostolique, cet Évangile qui commence avec le Logos et la lumière qui éclaire tout homme qui vient dans ce monde. Sans doute, hélas! un héritage païen qui est devenu le symbole des chrétiens, le principe de leur vie spirituelle, et que des milliers de sacrifiants répètent à la fin de la messe. Pauvre Église : faute de critique, elle a mis l'héritage païen sur l'autel où se répand le Sang du Sauveur.

Mais ce bonhomme de saint Matthieu n'est pas tout à fait à l'abri, et les autres synoptiques non plus. Tout comme dans ce détestable Platon, le mot ἀλήθεια se fait entendre bien souvent sur les lèvres du Christ des synoptiques et dans les Épîtres de saint Paul. J'ai trop de vénération pour ces livres dont la vérité et l'inspiration éclatent de ce qu'ils disent et de ce qu'ils opèrent en nous pour les morceler dans une petite chicane de textes, inutiles pour ceux qui les connaissent, suspects à ceux qui n'en font pas leur nourriture. Mais c'est bien cela qu'il nous faut : en faire notre nourriture spirituelle quotidienne, nous laisser pénétrer l'esprit par la voix du Maître. Or, la sève, la vie, l'esprit de l'Évangile et des Épîtres qui en sont le développement, c'est de mettre l'invisible au-dessus du visible, l'éternel au-dessus de ce qui change (5), et de donner le premier pas à la connaissance de la vérité. Le grand œuvre que le Christ est venu accomplir, c'est d'illuminer ceux qui étaient dans les ténèbres. Les ténèbres sont le synonyme du mal; et

(1) XVII, 17, 19.
(2) XVII, 17.
(3) XVIII, 37.
(4) I *Cor.*, V, 8.
(5) II *Cor.*, IV, 18.

qui me suit ne marche point dans les ténèbres (1). Le plus grand bien qu'il offre, c'est de donner la vérité à ceux qui le suivront, et la vérité les délivrera (2), et il n'y a pas d'autre voie pour être délivré (3). Comme je disais auparavant, pour déterminer son caractère et sa mission il dit : Je suis venu pour rendre témoignage à la Vérité (4), cette vérité dont Pilate demandait : Qu'est-ce que c'est ?... Reprend-il ceux *qu'il savait qu'ils voulaient le tuer?* Il ne dit pas : Vous voulez tuer celui qui a guéri les malades, ressuscité les morts, rassasié ceux qui avaient faim, mais il crie : Vous voulez me tuer, moi, l'homme qui vous a dit la vérité (5). C'est parce qu'ils ne connaissent pas la parole qu'ils sont les fils du Malin qui n'est pas dans la Vérité (6). Dans le Christ sont les trésors de la sagesse et de la connaissance (7), et l'homme nouveau c'est celui qui est renouvelé dans la sagesse et dans la connaissance (8) ; le grand crime, c'est τῶν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων (9), et les menaces sont pour vous qui ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως (10) et pour ceux qui n'ont pas foi dans la vérité (11). C'est parce que ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐπερίσσευσεν que l'Apôtre ne veut plus être jugé comme pécheur (12). Selon le même Apôtre, le caractère de la charité c'est qu'elle συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ (13) ; et il exprime avec force la puissance bienfaisante et créatrice de la vérité lorsqu'il dit que nous ne pouvons rien contre la vérité, mais tout pour la vérité (14) ; il détermine même la charité de Dieu avec l'incise « dans la vérité », ἀγάπην θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ (15) ; il prie pour ses bien-aimés afin

(1) Saint Jean, viii, 12.
(2) viii, 32.
(3) viii, 36.
(4) xviii, 37.
(5) viii, 40.
(6) viii, 43.
(7) *Coloss.*, ii, 3.
(8) ii, 9.
(9) *Rom.*, i, 18.
(10) Saint Luc, xi, 52.
(11) *Rom.*, ii, 9.
(12) *Ibid.*, iii, 7
(13) I *Cor.*, xiii, 6.
(14) II *Cor.*, xiii, 8.
(15) *Coloss.*, i, 6.

qu'ils profitent toujours de plus en plus dans la connaissance de Dieu (1).

C'est avec joie que je vais au-devant de deux remarques qui pourraient m'être faites par ceux qui tiennent au « réalisme ». La vérité dont le Christ nous parle n'est point du tout une abstraction : c'est la Réalité vivante. C'est pour cela qu'il dit : Je suis la voie, la vérité et la vie (2). Très bien. Il ne dit pas : Je suis la force, la richesse, la puissance, l'État ; il dit : Je suis la vérité. C'est-à-dire qu'il ne trouve rien de plus digne de lui-même en tant que Dieu que l'identité avec le Vrai. Et ajoutons : C'est lui seul qui peut dire cela ; cette expression serait de la folie sur les lèvres de tout autre homme, de toute créature. Donc rien de plus élevé que la vérité... Héritage païen ? Hélas ! c'est question de point de vue ; si nous descendons de Platon aux platoniciens chrétiens, nous dirons : héritage païen ; si nous remontons de l'Évangile à Platon, nous dirons : anticipation chrétienne. Mais, dans le christianisme, il y a bien quelque chose de plus que la lumière idéale de l'esprit... Oui, sans doute. Nous pourrions plus facilement nous accorder (et pourquoi non, entre chrétiens ?) en disant que le christianisme c'est plus que l'idéalisme ; mais pourquoi en conclure que l'idéalisme n'est pas chrétien, comme si le moins et le plus étaient ennemis ? Le christianisme, c'est plus que le travail, c'est plus que la médecine, plus que l'ordre, plus que la bienséance, plus que la science, plus que la justice : dira-t-on que le christianisme doit être nécessairement et « dans toute la force du terme » contre le travail, contre la médecine, contre l'ordre, contre la science, contre la justice ?

Ces nobles esprits qui nous annoncent une philosophie de l'action et de l'amour, une orientation nouvelle des âmes dans une conscience plus profonde (3), se réjouiront, bien sûr, si je leur rappelle que dans cette distinction entre toute théorie ou contemplation d'idées et ce que le christianisme possède en plus, ils ont été déjà dépassés. Moi qui suis en train d'estro-

(1) *Coloss.*, I, 10.

(2) Saint JEAN, XIV, 6.

(3) Ah ! que d'efforts inutiles je viens de faire pour trouver, par bienséance, un mot qui ne fût pas infecté de *connaissance !*

pier la belle langue de Malebranche, je me garderai bien de me laisser toucher de quelque faiblesse d'amour-propre national et d'aller jusqu'à faire un grief aux Laberthonnière et aux Blondel de ne pas connaître un auteur italien ; mais je me permets de rappeler une œuvre peu connue et qui cependant pourrait leur plaire beaucoup. Tout idéaliste qu'il était, Antonio Rosmini, dans l'*Antropologia soprannaturale*, a mis en lumière et posé comme fondement de la doctrine chrétienne et comme confins de la philosophie et de la théologie, une distinction profonde entre l'*idée*, qui est devant l'intelligence, et la *réalité*, l'*action divine*, la *grâce*. Cette distinction n'est pas moins bonne à donner le concept le plus juste de l'idéal, du possible, qu'à garder le vrai concept du réel. Je commettrais une trahison en laissant supposer que c'est seulement dans cette œuvre que le Sophe de Rovereto est arrivé à cette vue ; oh ! non, c'est dans toute son encyclopédie philosophique et religieuse : dans chacun de ses cinquante volumes, c'est une des lignes directrices, un des principes fondamentaux, la théorie de la perception jouant dans sa doctrine un rôle non moins grand que celle de l'idée d'être, et de l'objectivité du vrai, un des points sur lesquels il insiste le plus et d'où il dégage le plus de lumière, et d'où il puise les arguments à opposer à Gioberti qu'il accusait, et avec quelque raison, d'une confusion déplorable entre l'idéal et le réel. Rosmini, bien qu'il soit parvenu à donner à cette distinction une détermination plus précise que jamais, ne songeait point à s'en attribuer le mérite ; mais, au contraire, il se plaisait à la trouver dans toute la tradition philosophique et surtout dans la tradition chrétienne. Mais distinction ne veut pas dire hostilité, la distinction n'empêche pas une unité foncière, de sorte que, par l'action divine du Christ, nous voyons, nous sentons en nous comme réel ce même vrai, ce même bon que l'intelligence humaine dans son fond, que la philosophie dans sa réflexion, appréhendent *in speculo et in ænigmate*, ou, si vous voulez, appréhendent comme pure idée, comme la loi des choses jamais accomplie, comme ce qui doit être, bien que cela ne soit pas dans *le monde*. Le christianisme serait donc la réalisation de l'Idée. Dans ce sens, oui, le christianisme est réalisme, mais un réalisme qui réalise l'idéa-

lisme, qui satisfait ses vœux, non pas qui le combat, encore moins qui le détruit.

Enfin, nous voici en face de la dernière observation. Je vais à sa rencontre comme à la rencontre d'une amie, et je ne l'appelle pas objection. On dira donc : dans l'action et dans la discipline du Christ, dans l'esprit de ceux qui le suivent vraiment, il ne s'agit pas d'une stérile contemplation : il ne suffit pas du tout de connaître intellectuellement la vérité : connaître, pour le chrétien, c'est aimer, ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1) ; la charité est tout ; l'amour de Dieu et du prochain sont tout : sans la charité nous ne sommes rien. Voilà le fond de la pensée à laquelle, après tout ce qui a été pensé de mieux dans les siècles, s'inspirent aussi ces pauvres lignes d'un idéaliste italien. Je ne saurais donc prendre cela comme une objection ; mais je le salue comme un achèvement, comme l'harmonie suprême. La vie chrétienne n'est qu'amour ; l'action vivante et créatrice de Dieu dans l'homme qu'on appelle grâce est amour : la doctrine chrétienne, c'est la réalisation de cette grande vue platonique que tout le savoir découle de l'idée du Bien. Je ne demanderai pas : Qu'est-ce l'amour? Non : on ne définit pas ce qui est au-delà de toute catégorie, on ne définit pas le Primitif. Mais on nous accordera facilement que l'amour est l'amour de quelque chose, ou de quelqu'un d'aimé ; on nous accordera facilement qu'aimer ce n'est pas nous renfermer en nous-mêmes, c'est sortir de nous-mêmes, c'est rompre ou prévenir les limites de l'égoïsme, c'est nous poser UN AUTRE, L'AUTRE. Pas d'amour donc si ce n'est d'objet entendu. Et cet objet, ce qu'on aime vraiment, ce qu'on aime en chrétien, ce n'est pas ce qui change, ce qui n'a aucune consistance, le phénomène qui se remue continuellement, la *figura qui præterit,* la particularité petite et rétrécie, mais ce qu'il y a de plus universel, de plus un, de plus ultrasensible. On pense l'idée : l'amour la réalise ; on pense l'idée : l'amour en Dieu la réalise, l'amour dans l'homme la reconnaît : ce qui est la façon humaine de réaliser et de créer. Le titre, le motif, la raison pour laquelle le plus petit de nos frères est aimable sans bornes, *sine modo,* ce n'est pas ce que le monde appelle le

(1) I *Cor.*, VIII, 1.

réel : la force, la puissance, la santé, le bienfait ; mais c'est la valeur invisible, qui n'est pas ailleurs que dans la pensée, c'est la capacité de l'Infini, la participation à la vérité. Il y a quelque chose de plus encore : cette charité sans bornes, qui est le caractère du christianisme, n'est possible qu'à la condition de mépriser et de renoncer aux biens de la terre. Et pourquoi ? Surtout, parce que ces biens ne sont rien, parce que dans tout leur orgueil *ils ne sont pas*. Ce qu'on voit n'est pas. Tout idéalisme même avant Kant contient, et même est une critique de la connaissance. Le christianisme est idéalisme à la fois comme contemplation, comme amour et comme critique (1), critique complète, guérison de l'esprit de l'ἀπάτη des sens, de la richesse, des ambitions, de sorte que le principe de la charité est nécessairement lié et n'existe qu'avec le renoncement, la connaissance et l'aveu de la nullité du sensible et de tout ce qui est le terme des convoitises. Il faut se dépouiller du vieil homme et revêtir l'homme nouveau qui est esprit, c'est-à-dire qui connaît la vérité ; il faut opérer une véritable et complète transformation par laquelle nous nous unirons à la vérité non plus comme au moyen de connaître et de mesurer les biens inférieurs pour nous en emparer, mais comme à notre bien suprême et notre principe.

Donc, au lieu de dire que si la philosophie ancienne était un idéalisme, le christianisme doit être « dans toute la force du terme également un réalisme », nous pourrions bien dire, en nous appuyant sur cet amour qui nous unit, que si le monde, si le paganisme est un réalisme, le christianisme est dans toute la force, dans toute l'extension et compréhension, dans la signification la plus haute du mot, non pas un idéalisme, tel idéalisme, mais l'idéalisme en soi.

II

Il faut de l'haleine à l'esprit. Je voulais ajouter quelques considérations d'ordre général sur le rôle de la volonté dans

(1) Dans ma jeunesse j'ai connu un tel, à demi païen à son insu, qui me criait toujours : Laisse, laisse... on ne saurait jamais christianiser la philosophie allemande. J'aime mieux dire au contraire que la critique de la raison n'a besoin que de remonter à sa source, l'Évangile.

la connaissance et sur sa prétention à la dignité de premier principe ; mais je viens de m'apercevoir qu'il y aurait un inconvénient à introduire dans un discours achevé une théorie qui, même étroitement liée avec le sujet principal, réclame pour elle-même un développement particulier : et voilà pourquoi je demande encore une autre audience aux lecteurs de la *Revue*. Chaque discours a son unité. Aucun discours n'a le devoir de tout dire : mais chacun c'est un tout. J'observe que les ouvrages des anciens avaient une certaine limite d'extension, que leur division en *libri* correspondait à une certaine haleine de celui qui écrivait ou de ceux qui lisaient. On pourrait observer la même chose dans les articles qui sont les chapitres des modernes ; chaque écrivain a sa mesure ordinaire : c'est l'*ictus scriptoris* qui a telle durée.

Je commence fort mal et avec la maladresse la plus naïve et presque la plus répugnante ; à quoi bon se présenter aux philosophes de la volonté et de la liberté avec les allures du déterminisme le plus outré même dans le domaine de l'esprit ? On pourrait peut-être me réprimander de la sorte : Ne savez-vous pas que pour persuader, la première chose c'est de ne pas choquer ? Ce n'est pas cela, je ne fais pas de la théorie, je constate un fait. Lorsqu'on conçoit et met sur le papier un article, une conférence, ce sont presque toujours *ces sept ou bien ces trente* feuilles qu'on remplit : c'est presque toujours *cette heure* ou l'heure et demie qu'on emploie aussi dans la lecture ou dans la conversation. Ça, c'est le fait : est-ce que j'ai dit qu'il est déterminé inéluctablement par le stock de force d'attention dont on dispose, par l'habitude, pour la résistance du système nerveux, par l'intoxication graduelle du cerveau ? Je ne l'ai pas dit. Voulez-vous que nous donnions la détermination à la volonté, voulez-vous que nous disions que c'est elle qui fixe son ordre, parce que cela lui est plus commode, parce que, luttant contre la résistance du milieu, elle n'entend pas non plus être forcée et déterminée par l'ordre idéal ?

S'il vous plaît ainsi, j'aime tellement l'accord et la paix que je vous le concède sans querelle.

Comme vous voyez toutefois, la volonté détermine son action d'une telle manière et dans une telle mesure. Dans mon arti-

de précédent, j'ai envisagé la thèse antiidéaliste de certains très respectables penseurs et écrivains dans son opposition à la conception qui m'a toujours paru la vraie de deux termes qu'on prétendrait opposer : christianisme et idéalisme. Bien que, géométriquement, je me trouve satisfait, du moins je ne me cache pas que je n'ai combattu la thèse que dans ses conséquences : je n'ai pris que de biais et dans son application le principe ou plutôt la tendance directrice de la nouvelle pensée antiidéaliste. Au fond de mon esprit, je l'avoue (c'est une confession, ce n'est pas une thèse), gît la persuasion que la pensée, que la philosophie se répète toujours ; mais cette persuasion profonde et peut-être inébranlable tolère à la surface, sans aucune hostilité, l'observation, aussi bien historique que dialectique, que la pensée et la philosophie ne se répètent pas à la lettre, c'est-à-dire que les théories, les opinions, ce que nous appelons les vérités et les erreurs, ont plusieurs degrés de *réflexion*, de sorte qu'il ne suffit pas d'opposer à une thèse un argument *more scholasticorum*, qui vise à la thèse en elle-même, même avec la plus grande vigueur dialectique ; il faut encore se mettre au même niveau que notre compagnon (1), se rendre compte de sa pensée à lui ; il ne suffit pas de viser les conclusions auxquelles il est arrivé, pour lui dire même avec les *ergo* les plus formidables : Ça ne va pas ; mais il faut se pénétrer de sa façon de concevoir, se mettre à son point de vue et suivre sa voie pour comprendre pourquoi et par quels passages il est arrivé à ces conclusions-là.

Ce sont là des remarques, des observations, des exigences auxquelles il m'est non seulement facile, mais cher de me conformer, parce que je les ai toujours professées et senties (2). Or, je ne veux pas oublier que la thèse antiidéaliste ou

(1) Lorsqu'on n'a pas affaire avec de la mauvaise foi ni avec le parti pris, ni avec une véritable guerre (qui n'est pas toujours un mal), est-ce qu'on ne pourrait pas substituer ce mot à l'autre d'adversaire qui rappelle toujours quelque chose d'hostile et de contraire à l'aide mutuelle qui doit être l'âme et le but de la recherche et de la conversation ?

(2) Je rappellerai encore ici un auteur italien. Je ne le cite pas comme Italien, ni pour le proposer comme le maître souverain, comme des critiques de mauvaise foi me l'ont reproché dans certains documents qui, étant imprimés à frais publics, ne devraient pas servir aux intérêts privés ; mais parce que ce philosophe n'est pas encore assez connu et que, dans ses doctrines, on pourrait trouver

antiintellectualiste que je viens d'examiner et de contredire vient de l'orientation volontariste, de la philosophie de l'action. On avait poussé à des extrémités si révoltantes le déterminisme intellectualiste, on avait tellement outragé la convenance, le sens moral et la vérité au nom de la raison, qu'une réaction devait éclater dans le sens contraire. L'intellectualisme était devenu le cachet parfois sectaire, toujours sottement académique, de la pose et de la tendance à fouler aux pieds, à dissoudre, à mettre dans la catégorie du rien tout ce qui était de la personnalité, du sentiment, de la dignité, de l'honneur, de la foi. La réflexion, une fois éveillée sur un ordre de faits, sur un principe oublié et nié, ne pouvait pas se contenter d'une position simplement défensive; elle ne devait pas se borner à l'affirmation de ce que des adversaires, prétendant soumettre la réalité au laboratoire, niaient avec un acharnement dont la lâcheté de l'époque faisait la fortune. Ceux qui portèrent leur attention sur la volonté d'une manière plus intense, d'un regard plus pénétrant, et avec un élan plus volontaire, s'aperçurent bientôt et déclarèrent bien haut que la volonté n'est pas seulement ce que ses adversaires nient, mais aussi ce que nombre de ses amis n'ont jamais soupçonné; elle n'est pas quelque chose, elle est tout; elle n'est pas du moi, elle est le moi; elle n'est pas seulement quelque chose de l'être et dans l'être et par l'être; elle est l'être, et l'être n'est qu'elle et que par elle. La faute n'est pas seulement aux matérialistes, aux positivistes, aux sensualistes, qui, dans leur analyse mentale, dans leur déterminisme morne, dans leur prétendu monisme acéphale, ne laissent plus de place à la volonté; la faute en est encore et en principe aux idéalistes, qui ne lui ont pas décerné la première, qui n'ont pas vu l'étendue de sa valeur, qui ont négligé la *conscience de la volonté,* qui ont reconnu une volonté à côté des autres facultés de l'âme, mais en dépendance de l'intelligence; d'où vient que, tout dans l'intelligence étant nécessaire ou déterminé, ils se sont

des directions fort utiles. Sur cette nécessité logique et morale de tenir compte du processus mental des opinions dans l'esprit de ceux qu'on veut contredire, on pourra lire avec bien du profit l'*Introduzione alla filosofia,* d'Antonio ROSMINI *Gli studi dell' autore,* I.

trouvés fort empêtrés devant le libre arbitre, l'ont grandement limité et même l'auraient repoussé en bloc, si l'ordre moral ne le réclamait : c'est plutôt à la conscience morale qu'ils le concèdent qu'à la conscience psychologique. Nous voulons selon que nous pensons. L'homme est ce qu'il est par la pensée. Étrange et redoutable puissance des mots et de la routine! Et pourquoi ne pas s'apercevoir que nous pensons selon que nous voulons, que l'homme est ce qu'il est par la volonté? Ce nouvel ordre renversé des facultés ne paraît pas moins bon que l'autre, et même il semble donner une raison plus profonde, plus compréhensive du tout. Quelque ancien a dit que la *vraie connaissance, c'est* la *connaissance* par les causes. Voici la cause véritable : la volonté. Ce n'est pas l'intelligence, la pensée, le syllogisme, l'induction non plus, l'observation extérieure encore moins qui nous donne l'idée de cause : ce n'est que la volonté ; hors de la volonté, il n'y a ni cause ni idée de cause. Et hors de la cause il n'y a rien. Qu'est-ce que la pensée? C'est la représentation (1); or, la représentation, c'est une impossibilité foncière hors du moi ; et le moi est, avant tout, cause : donc, lorsque le moi se représente quelque chose, il agit comme cause : donc, ce qui est représenté en tant que représenté dépend de la cause qui le représente : donc, ce sont les choses qui reçoivent la loi, la forme, l'être de notre volonté, et non pas la volonté qui vient des choses ; dire que ce sont les choses qui règlent et qui font éclore la volonté, c'est tout comme nier et abolir la volonté, c'est-à-dire le principe unique de notre conscience, de notre expérience, de notre être ; au contraire, dire que c'est la volonté qui forme, qui règle les choses, c'est reconnaître le véritable réel aussi bien en nous que hors de nous. Parcourons toute l'échelle de la pensée, nous n'en trouverons pas un seul degré : perception, jugement, raisonnement, où le fond ne soit une appréciation, et ce qui fait l'appréciation c'est le vouloir. Même l'explication mécanique de l'univers, c'est un effort magnifique de la volonté : c'est fixer par un tour de force innaturel et continué toute l'attention sur la succes-

(1) Dans mon petit mémoire : *Une illusion de Taine*, et ailleurs, j'ai démontré que la théorie de la représentation n'est qu'un gros malentendu.

sion régulière, c'est-à-dire sur la représentation deux fois réfléchie des phénomènes en faisant une pénible et pas toujours sincère abstraction de la cause, sans laquelle aucun fait n'est concevable. Qu'est-ce que l'histoire? Un système de causes et effets. La morale, la religion, le droit, l'État, la famille, la vie, l'art, le progrès, ne sont que volonté. Il n'y a que de l'action.

Mettons donc l'action non pas à la fin, mais au commencement, et tout s'explique naturellement *découlant de sa source*. L'intellectualisme, qui n'a que trop régné, ne considérait qu'un côté, le côté abstrait, il suffoquait la réalité en lui substituant une représentation qui n'aurait jamais pu éclore sans la réalité elle-même et la cause qui est l'une et produit l'autre. Mais cet intellectualisme devait à la fin s'user lui-même; il devait se châtier lui-même de son divorce et de ses usurpations; substituant l'analyse à l'action, il devait tomber dans la méfiance et le scepticisme. Comme les organes qui ne travaillent pas s'atrophient, ainsi la conscience de l'action endormie par l'*opium* du déterminisme risquait de s'éteindre, et avec elle tout sentiment de responsabilité et de dignité : mécanisme de l'univers, mécanisme social, mécanisme intellectuel; plus de foi en nous ni dans le Principe qui est en nous, un peu à la fois nous aurions même perdu le sens de notre être, l'anneau anonyme de la chaîne des choses allait se briser, le vibrion se dissoudre dans les atomes : nous marchions vers le néant. Cette direction de l'esprit conduisant à donner plus d'éclat à la volonté pouvait bien répondre à un besoin plus ou moins aperçu ou plus ou moins négligé. Elle pourra encore donner à l'esprit et à l'éducation un nouveau ressort, éveiller de plus en plus la conscience et ses pouvoirs cachés, battre en brèche les préjugés surannés d'un déterminisme mal compris et mal appliqué à un domaine qui a son déterminisme aussi, mais non dans la mécanique, mais précisément dans la liberté. Dans l'ordre pratique, elle pourra nous délivrer de tel esclavage honteux aux désordres doublés de nécessité et aux penchants plus lâches et plus abjects qui nous enchaînent sous le nom menteur et usé de besoins. Et ce sera un grand bien.

Mais la passion du système ne jouera-t-elle pas un mauvais tour à ceux qui nous crient : Gardez-vous des systèmes; Mes-

sieurs les morts, ôtez-vous de là, place à la vie ? Si vous dites : Dans les anciennes philosophies, idéalistes ou mécanistes qu'elles étaient, et dans les écoles modernes qui en ont hérité l'esprit et suivi la direction, on n'a pas fait à la volonté la place qui lui appartient, l'heure est venue de regarder les choses d'un œil plus compréhensif, de donner plus d'éclat aux faits et à la racine des faits, à l'action, et à son rôle même dans l'intelligence ; il nous sera très facile de nous accorder, non seulement parce que cette vue a déjà été exprimée par quelqu'un de nos maîtres ; mais surtout parce que la vérité n'a aucune peur de la vérité : et personne n'a dit le dernier mot. Mais si vous voulez de votre action faire le Principe universel, je vous prie de bien vouloir considérer deux obstacles : tout dialectiques qu'ils soient, je ne connais pas d'action ni de volonté capables de les écarter.

I. D'abord, comme j'ai dit dans l'article précédent, la volonté c'est toujours la volonté de quelque chose. Qu'elle ait du pouvoir à façonner la pensée, c'est une observation qu'on avait faite avant les volontaristes et hors de l'influence de leurs précurseurs (1) ; mais une volonté sans but, c'est une inconcevable. Ça suffit pour établir que la volonté ne pourra jamais jouer le rôle de premier principe. Les excès d'abstraction des intellectualistes ne nous donnent pas le droit de renverser l'ordre des choses et de nier que sans un objet connu il n'y a pas de volonté ; que l'objet connu est concevable hors de la volonté, et celle-ci n'est pas concevable hors de quelque objet. Schopenhauer n'a que trop raison de dire que c'est une illusion et une absurdité de prétendre imaginer un univers, un quelque chose d'existant hors d'un sujet dont il soit la pensée (2). Rosmini aussi a dit la même chose avec moins de tapage et plus de méditation. Mais ce n'est là qu'un côté de synthétisme : il n'est pas moins impossible de penser un sujet qui soit quelque chose et qui ne fasse rien, et il n'est pas moins impossible de penser qu'il fasse, c'est-à-dire qu'il sente, qu'il pense, qu'il veuille, s'il n'y a quelque chose à sentir, quelque chose à penser, quelque chose

(1) C'est la théorie du libre arbitre de Rosmini, qui n'a eu aucun renseignement de Schopenhauer ni de Maine de Biran.

(2) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, II.

à vouloir. Je renonce à développer ici la question si le sentir emporte la nécessité d'une force étrangère : c'est le point de la théorie de Rosmini le plus d'accord avec le sens commun et cependant le plus obscur devant la philosophie ; je laisse de côté la question aussi si la pensée est possible sans un objet ; je me borne à considérer la question au point de vue de la volonté. Vouloir ne serait-ce que l'acte même de vouloir? On sortirait du champ d'observation de la conscience avec une telle affirmation. Et de quel droit ? Vouloir pour notre conscience c'est toujours vouloir quelque chose.

Donc ce quelque chose que nous voulons en tant que nous le voulons n'est pas encore. Mais si ce que nous voulons n'est pas encore, nous voulons donc ce qui n'est pas ; nous voulons le néant ; alors nous ne voulons pas. Dirait-on que le vouloir crée son objet ? Je ne repousse pas avec indignation cette avance : je l'examine seulement. Si notre acte de volonté vise quelque chose qui n'est d'aucune manière, il tombe à vide. Ainsi ne dit pas notre conscience, et je ne connais pas d'analyse qui ait ici le droit d'en démentir le témoignage ; quelle interprétation que nous puissions donner du fait, l'observation nous renseigne que nous voulons quelque chose de conçu ; donc quelque chose qui n'est pas encore dans la réalité, mais qui déjà est dans la pensée. J'observe en passant que cela suffirait pour justifier la distinction fondamentale et ontologique du réel et de l'idéal ; même la volonté témoigne de la raison d'être d'un certain idéalisme Si ce que nous voulons n'est pas avant dans la pensée, s'il sort de l'acte même du vouloir, nous avons alors une analyse de la volonté, c'est-à-dire de la conscience, qui donne un démenti à la conscience et à l'idée de volonté. Vouloir ce serait produire et non plus vouloir produire. Comment ce produire nous donnerait-il cette fausse conscience qui nous dit au contraire que vouloir ce n'est pas encore produire, mais se proposer de produire ? Cette conscience qui nous dit que notre volonté se propose toujours un effet à produire, qu'elle est une cause en tant qu'elle se propose un but et un effet ? Que cet effet soit à l'extérieur ou à l'intérieur, cela ne change pas la nature de la relation. Nous pouvons bien admettre que cet effet soit un état, un progrès, une perfection, une

activité, une disposition à acquérir, une aptitude, un mérite de l'esprit : il ne demeure pas moins vrai que ce but, cet effet est encore conçu d'avance.

La difficulté se résout, l'antinomie se concilie en posant cette distinction : ce que la volonté se propose n'est pas encore dans la réalité, mais est déjà quelque chose dans l'idée : et c'est pour cela que l'action de la volonté ne tombe pas à vide. Mais la conclusion, ou, si nous aimons mieux dire, l'observation, c'est aussi que la volonté telle que nous la connaissons par la conscience n'est et ne saurait être le Premier Absolu, le Principe universel, et pas même la substance du moi : une telle conception de la volonté serait la négation de la volonté. Et enfin, si la volonté est tout, à quoi bon encore vouloir? Quel besoin encore de vouloir quelque chose?

Permettez-moi ici une parenthèse : je la fais pour les idéalistes, en suivant mon mauvais penchant métaphysique. Que les antiidéalistes et volontaristes qui pourraient en être choqués veuillent bien omettre cette page et reprendre la lecture au second paragraphe. Je baisse donc la voix et je murmure avec permission quelques mots au cercle plus petit des ontologistes. Concédons dans un certain sens que la volonté produise ce qui n'est pas encore; que son action soit déterminée non pas par ce qui est, mais par l'absence de quelque chose. On pourrait déjà par cela même douter un peu de l'aptitude de cette faculté à être le Principe universel dès qu'elle accuse un besoin, un défaut... Mais si la volonté produit quelque chose de nouveau, quelque chose qui, avant d'être produit, n'est pas tout à fait, comme serait la conversion, la correction, l'acte héroïque, l'œuvre de l'artiste ou de fondateur de cités... eh bien! qu'est-ce en ce cas que produire? C'est faire que toutes ces choses-là, la conversion, la correction, l'acte héroïque, la cité nouvelle, le chef-d'œuvre, soient : est-ce que rien n'est avant telle production? Personne ne le dirait sérieusement; tout au contraire, c'est parce que nous avons l'idée de l'être que nous concevons et nous nous proposons de faire venir à l'être les choses qui ne sont pas encore. C'est donc l'être qui nous habilite à former ces propos : c'est donc l'être qui rend possible, qui crée la volonté. J'avais nommé avant la

représentation. Pareillement ce n'est pas du tout la représentation qui forme, qui constitue l'idée ; mais c'est l'idée, c'est-à-dire c'est l'être universel présent à la pensée qui rend possible de se représenter telle ou telle chose, c'est-à-dire de la poser comme existante.

Donc que Mme la Volonté ait tous les hommages qui sont dus à une dame si respectable et si bienfaisante ; mais qu'elle n'usurpe pas l'adoration qui n'est due qu'à l'Un, à l'Être ; car les dames qui manquent à la modestie, comme disait fort bien l'abbé Gioberti à la princesse Belgioioso, perdent les droits à tout hommage.

Mais on pourrait encore envisager cette relation d'une autre manière. L'acte de notre volonté peut aussi avoir pour objet ce qui est déjà, ce qui n'attend pas de nos arrêts l'existence et l'actuation. Parmi les « actionnaires » et les volontaristes, il y a encore un collège de croyants qui ne prétendent pas créer Dieu. On pourrait même se représenter l'action de la volonté comme ayant toujours un objet qui est ; ce qui n'est pas encore, ce seront les actes successifs de la volonté. Tout ce que nous nous proposons de faire de bien (et aussi de mal), c'est toujours en vue de Dieu ou de l'homme, ou de leurs qualités ou valeurs ; donc ce *qui est* commande notre amour et notre respect, ce qui est est la loi de notre volonté. Donc ce qui est, ce que notre volonté doit respecter est avant la volonté même.

II. Voici l'autre difficulté, qui nous amènera au même résultat. Je n'aime pas le syllogisme féroce : si la volonté est tout, on pourrait, avec une dialectique sans égards, dire que le fin mot de cette conception c'est l'immoralisme. Mais les systèmes ne sont pas seulement la *consecutio* des propositions même erronées : ils sont encore intention, tendance, propos, vie. Donc il faut en juger aussi selon les intentions. Je suis heureux et empressé de bien distinguer la philosophie de l'action qui vise l'amour, et ce pragmatisme sans idée, c'est-à-dire sans loi qui se donne l'air de tout réduire à la commodité et de lâcher, sous le nom de volonté, les passions les plus farouches telles qu'elles éclatent dans l'œuvre d'un faiseur de vers dont l'Italie n'avait pas besoin pour sa gloire, dont elle se passerait bien pour sa bonne réputation.

Dans une contemplation telle que ce discours, ce n'est pas le lieu d'attester mon dédain vis-à-vis de MM. les immoralistes : leur prétention a l'avantage de se réfuter d'elle-même ; ceux qui proclament qu'il n'y a pas de justice, pas de devoir, nous imposent *le devoir* de ne pas parler de devoir, ils établissent qu'il y a cela de juste : renoncer à toute prétention de justice ; une suprême injustice celle de dire : telle et telle action sont injustes.

Tenons-nous à ceux parmi les volontaristes qui nous laissent une moralité. Sont-ils plus logiques? La petite dialectique répondrait : Non, parce que sans vérité objective, sans idée, il y a pas de moralité. La grande dialectique répond : Oui, parce que, de quelque manière qu'on l'envisage, le Bien, comme dirait papa Platon et comme répète oncle Kant, est toujours à la tête de tout.

Mais ce que je prie MM. les volontaristes ou « actionnaires » moraux de vouloir bien considérer, c'est ceci : Il y a un homme qui avec un grand effort de volonté accomplit ce que nous appelons un acte héroïque : il assiste un malade contagieux, il pardonne une offense révoltante, il garde sa parole donnée au prix de la vie et du bonheur. Sans doute, nous l'admirons. Nous admirons celui qui fait ce qu'une conception morale pas trop élevée appelle plus que son devoir. Mais s'il y a quelqu'un qui emploie et qui a besoin d'employer ce même effort de volonté pour ne pas manquer aux devoirs les plus élémentaires, pour ne pas tomber dans les crimes les plus graves ; s'il y a quelqu'un qui a besoin d'un grand effort de volonté pour ne pas abandonner son fils dans les nécessités, pour ne pas voler de petites choses étant riche, pour ne pas trahir son époux ou pour ne pas tuer son père ; bien loin de l'admirer, nous éprouvons pour lui quelque chose qui va de la compassion au mépris, nous estimons sa bonté, sa valeur, non pas en raison directe mais en raison inverse de l'effort. Plus il lui coûte d'effort et de volonté pour accomplir son devoir et moins il est bon et moins il est comme il devrait être. Pareillement celui que nous admirons si, avec un effort de volonté, il accomplit un acte héroïque, ou mieux encore conduit toute une vie dans l'obéissance constante à la loi du devoir et de la

perfection, nous l'admirerions davantage si les actes les plus héroïques et la sainteté de la vie entière ne lui coûtaient aucun effort et étaient accomplis et consommés avec toute la joie de la spontanéité. Ce n'est donc pas la volonté qui fait la bonté et la valeur de nos actes, mais leur conformité à l'idée du Bien, à la loi ; c'est nous, notre nature qui doit être bonne, et non pas seulement la volonté : celle-ci dans sa forme la plus haute, c'est-à-dire la volonté libre au sens le plus strict, doit travailler à rendre tout bon dans l'homme ; mais en accomplissant cette tâche, elle *travaille à se rendre inutile*. Dira-t-on que l'homme est bon non par ses qualités naturelles, mais par ce qui constitue sa personnalité morale, son caractère ? Et que le caractère c'est l'œuvre de la volonté, de la volonté dans son degré le plus haut, c'est-à-dire la liberté ? C'est bien là ce que j'attendais pour achever ma pensée. Mais le caractère, lorsqu'il agit comme caractère, n'est plus une décision nouvelle, il est devenu *Nous*, notre personnalité, et il emporte une espèce de nécessité, de sorte que d'un bon caractère ne pourraient jamais sortir de mauvaises actions ; le caractère alors n'agit plus comme délibération qu'on prend ; mais c'est une délibération prise dès longtemps qui agit comme sentiment. Oui, ce n'est pas seulement l'intelligence ni seulement la volonté qui font tout, qui expliquent tout ; il faut donner sa place aussi au sentiment ; s'il y a quelque chose qui soit vraiment tout, c'est le sentiment, à savoir l'amour ; amour ou sentiment qui n'est ni aveugle ni irréfléchi, qui transforme en vie la lumière de l'intelligence, en actions les arrêts de la volonté, et qui fait de la faculté de sortir de nous-mêmes dans l'admiration et le dévouement notre véritable nature.

Lorsque la volonté n'est pas bonne, loin d'être le Principe, elle nous tourne vers le Néant ; lorsqu'elle est bonne, elle est bonne, non parce qu'elle est volonté tout court, mais par sa conformité à la vérité, à l'Être ; lorsqu'elle est bonne dans ses propos, mais trouve des obstacles dans l'égoïsme et la convoitise, l'homme n'est pas encore bon ; il n'est pas bon tant que sa volonté lutte ; il ne sera bon que le jour où son sentiment, sa nature elle-même sera toute entière amour et conformité au Vrai, le jour où donner à chaque être ce qui lui est dû ne sera plus une tâche pénible, mais la joie suprême.

Je n'avance ici qu'en toute modération, avec très peu d'élan, un dernier argument. Je pourrais m'appuyer encore sur l'exemple d'hommes fort mauvais, de criminels, de brigands tels que Napoléon, qui ont été la merveille du monde et même de quelque philosophe par la force de leur volonté. Mais je n'ai avancé cette remarque, qui a bien quelque valeur, que pour m'appuyer davantage sur la réponse qu'on pourrait m'objecter. Cette volonté mauvaise, injuste, qui poursuivait avec une constance étonnante un but d'égoïsme, employait une force qui bien souvent a manqué à ceux qui se proposent trop faiblement la perfection morale ; mais elle était elle-même l'esclave et le jouet de passions horribles et désordonnées ; ce n'était pas une véritable volonté : c'était une impulsion égoïste, féroce, servie par une intelligence extraordinaire et par une force de résistance extraordinaire ; aussi toutes les fois que cela était nécessaire aux buts de l'égoïsme et de la convoitise souveraine chez lui, toutes les fois que ces buts égoïstes n'imposaient pas le frein ou s'arrangeaient mieux avec la fureur lâchée, la bête humaine, le criminel-né apparaît dans toute sa laideur la plus hideuse et quelquefois dans l'impulsivité la plus esclave.

C'est bien ce que j'attendais : je m'appuie plus sur l'objection que je viens de provoquer que sur l'argument que j'ai avancé. On peut encore conclure de l'exemple de la force de volonté de l'homme mauvais que même la force de la volonté ne vient pas de la volonté elle-même, mais de ses mobiles, et que, en dernière analyse, la plus grande force lui vient de l'Idée reconnue, de la loi.

Mais j'ai une telle sympathie pour mes *non-adversaires* que je ne veux pas les quitter en disant : Vous voyez, Messieurs, que c'est moi qui ai raison. Non pas que je m'attende à cette interruption sotte et vulgaire : Dites plutôt : c'est moi qui me donne raison... Non : nous faisons de la conversation et non pas de la chicane. Je m'attends plutôt à une autre remarque plus spirituelle. On pourrait me dire : Vous avez parlé beaucoup, et vous avez raison selon votre point de vue ; mais vous n'avez rien prouvé, vous n'avez que soutenu, défendu avec toute la force de vos convictions l'idéalisme par l'idéalisme ; nous n'avons aucune difficulté à admettre que vous

avez réfuté la philosophie de l'action par les critères de l'idéalisme.

A présent, c'est moi qui parle, et j'interromps en continuant : Tout comme vous avez réfuté l'idéalisme par les tendances de la philosophie de l'action... Eh bien ! mon idéalisme opiniâtre va profiter aussi de cette position. Voulez-vous discuter, voulez-vous mesurer la valeur de deux directions de l'esprit, de deux principes ? Il faut un terrain commun. Où le trouverons-nous ? S'il n'y a pas de terrain commun, il faut renoncer à toute discussion et aussi à tout arrêt et à tout jugement. Si ce terrain commun existe, où le trouver ? Si, au lieu de philosophes, la chicane était entre un cordonnier et un philosophe, l'un pourrait fort bien dire à l'autre : Tes syllogismes ne coupent pas mon cuir, ne cousent pas mes souliers et ne te défendent pas les pieds des pierres et de la fange. Et l'autre pourrait dire : Tes souliers ne résolvent pas mes problèmes. Ils auraient raison tous les deux, et ils auraient tort tous les deux, parce que, dans leurs négations respectives, il y a aussi le dédain et la négation de ce qu'ont de bon les souliers d'un côté et les syllogismes d'un autre : le cordonnier ignore, le philosophe méconnaît. Mais ici il y a une tragédie d'esprit bien diverse. L'actioniste n'est pas le cordonnier ignorant, l' « actioniste » est philosophe ; mais lui aussi voudrait qu'on prît pour terrain commun son « action », tout comme l'idéaliste prétend qu'on prenne son « idée ». Est-ce que la question est dans les mêmes termes qu'entre le cordonnier et le philosophe ? Non. Parce que sur le terrain de l'action on ne discute plus, on agit seulement, et une discussion même sur la valeur de l'action c'est du domaine de la pensée, c'est de la théorie (1) ; et même quand on dit : l'action vaut plus que la pensée, même pour dire : la pensée véritable n'est qu'action, ne sort que de l'ac-

(1) Un illustre philosophe de la liberté, dans ses dernières années, était devenu partisan outré du féminisme. Un jour, un ami qui lui a survécu recevait chez lui, dans une ville pas trop éloignée, des personnes de la famille de son collègue dont il ne partageait pas les nouveautés progressistes.

— Eh bien ! qu'est-ce qu'il fait de beau mon ami ? Et le féminisme règne-t-il à la maison ?

— Ah ! Monsieur, lui répondirent les dames, c'est de la théorie.

Mes amis les philosophes de l'action, il me semble que vous faites beaucoup de théorie.

tion, n'est réglée que par l'action, on ne fait que de la pensée.

En d'autres termes, me dirait-on : Laissons de côté les questions de mots vides ; la vie brise les barrières des systèmes ; intelligence, volonté, sentiment, ne sont que des mots, tous vos systèmes ne sont que des constructions arbitraires qui se résolvent en poussière et fumée devant la réalité. Pour nous autres idéalistes, qui prenons l'intérêt le plus haut à la connaissance pure, les systèmes, bien que toujours imparfaits, les nomenclatures, tout inférieures qu'elles soient à leurs objets, sont des moyens et des catégories indispensables pour comprendre quelque chose, pour nous rendre raison des relations, c'est-à-dire de l'harmonie des êtres, c'est-à-dire de ce que les êtres sont. Le système de ne pas avoir un système serait encore un système, qu'on pourrait essayer quelques instants pour se persuader que, hors de cette formule et de tout système, on ne connaît aucune chose, pas même notre visage qui est un système aussi, et qu'on ne pourrait connaître sans dire œil, nez, bouche...

Mais vous, mes chères « *actionnaires* », pourquoi tomber dans un système? Car voici qu'en rangeant, en envisageant, en mesurant tout selon l'action et la volonté, vous avez formé, et votre littérature déjà bien riche l'atteste, un nouveau système... Soyez les bienvenus... mais il y en avait déjà tant !

Mais si l'action est tout, pourquoi disputer, pourquoi perdre son temps avec de l'idéalisme, et faire de la critique qui est toujours de la théorie? Travaillons ; faisons de l'action ; fermons le livre, ne lisons plus, pas même les revues consacrées à la philosophie de l'action, qui sont imprimées et écrites avec des mots, tout comme la plus inutile des revues idéalistes.

Tædet me sæpe multa legere et audire, taceant omnes doctores, sileant universæ creaturæ, tu mihi loquere solus.

LORENZO-MICHELANGELO BILLIA.

SUR LES FONDEMENTS DE L'ARITHMÉTIQUE

ET AUTRES QUESTIONS CONNEXES

LETTRES A M. N***, PROFESSEUR DE MATHÉMATIQUES AU COLLÈGE DE X***

(QUATRIÈME ARTICLE)

MONSIEUR,

J'ai pu penser pendant quelques jours que je n'aurais plus à vous entretenir de la logistique : à en croire M. Poincaré, cette science était sur le point de disparaître, et, dans le moment où je m'appliquais à l'apprendre, les logisticiens eux-mêmes, de leurs propres mains, s'occupaient à en saper les bases. J'ai appris bientôt qu'il n'en était rien ; que jamais il ne s'était agi de sa fin, mais seulement d'une modification ; de l'amputation de l'une de ses idées directrices ; et que, sur cette blessure, de nouveaux rameaux devaient s'élever plus vivaces que ceux qui les avaient précédés.

Pourquoi, me demanderez-vous, une telle opération ? — Oh ! Monsieur, ce n'est pour aucune des raisons que vous pourriez imaginer d'après ma dernière lettre ; ce n'est pas que nos philosophes aient voulu se mettre à l'abri d'aucune des critiques touchant le fonds même de leur méthode ; ce n'est pas qu'ils aient eu à un moment la crainte d'entraver aucune sorte d'imagination ; ce n'est pas qu'ils aient cru nécessaire un retour aux abstractions instinctives, une acceptation des connaissances ataviques ; ce n'est pas qu'ils aient douté d'eux-mêmes, qu'ils aient éprouvé quelque incertitude sur l'ordre d'antériorité des idées logiques ; non ; et s'ils ont jugé devoir

changer quelque chose à leurs principes, c'est pour une cause autrement scientifique, de la science la plus haute et la plus éloignée de la réalité : pour avoir, par l'application de leurs postulats, fourni des résultats contradictoires touchant la théorie des nombres transfinis.

Je ne puis, malheureusement, vous expliquer quels résultats et sur quelles questions ; et il me faudrait bien du temps pour vous renseigner sur les antinomies « cantoriennes » qui me furent révélées par l'article de M. Poincaré ; ce sont choses fort intéressantes, mais d'un domaine que nous ne sommes pas accoutumés de parcourir ; et je ne me doutais pas qu'il dût y avoir là et non ailleurs une cause d'ennui pour les logisticiens. Ce fut pourtant là seulement qu'ils achoppèrent ; et, pour avoir démontré que les nombres transfinis pouvaient, d'une part, être ordonnés, et, de l'autre, ne le pouvaient pas ; que, d'une part, on pouvait distinguer un élément dans un ensemble, et que, d'autre part, on ne le pouvait pas ; ils sentirent qu'il leur fallait réviser leur science ; et un de leurs maîtres osa penser qu'on devrait sans doute *renoncer à l'idée de classe*.

Vous avez bien lu, Monsieur, « renoncer à l'idée de classe » ce n'était pas là peu de choses ; et vous comprendrez quel fut mon trouble quand je connus cette réforme. Pendant mes études logistiques, j'avais tant considéré de classes et de classes de classes !... j'étais bien convaincu que cette idée de classe était première, absolument ; il me fallait donc ne plus croire à cette primitivité ; M. Couturat lui-même m'y incitait, et, dans un article en réponse à M. Poincaré, il disait :

« M. Russel croit qu'on ne peut la résoudre (l'antinomie) qu'en restreignant ou même en sacrifiant l'idée de classe. En gros, il faut donc renoncer à ce principe évident et clair pour l'intuition, que chaque concept détermine une classe qui en est l'extension. »

Quelle extraordinaire révolution ! Comment, ayant abandonné ce principe, pourrions-nous maintenant définir le nombre 1 ?

« Que si la logistique, ajoutait M. Couturat, a servi à découvrir cette contradiction, on ne peut que lui en faire un mérite

et non un reproche, car cela prouve qu'elle est un instrument de précision pour la pensée. »

Il y avait là une consolation ; mais bien faible. Une logistique sans idée de classe n'était plus la logistique; et, si elle avait été un instrument de précision pour la pensée, elle ne pouvait plus l'être aujourd'hui ; il semblait qu'elle fût morte ; qu'on dût la mettre au rang de ces remèdes auxquels on ne pense plus dès qu'ils ont agi. Je me voyais donc contraint d'abandonner une étude dans laquelle je m'étais complu, et je sentais s'échapper de mes mains des principes que j'avais cru tenir avec certitude; cela m'emplissait de tristesse, de découragement et de dépit. Ce fut dans cet état d'esprit que, étant chez le libraire, je me rencontrai avec le jeune philosophe qui, le premier, m'avait initié à la logistique. Je lui reprochai doucement de l'avoir fait alors qu'il savait certainement déjà que cette science était à l'agonie ; mes paroles le surprirent infiniment :

« Que me parlez-vous d'agonie ? dit-il; la logistique est vivante, bel et bien, je vous l'assure. Je vois ce qu'il en est, et que, comme d'autres, vous avez été pris par les arguments ironiques de M. Poincaré. Jugez-vous donc qu'il nous ait fait tant de mal ? Et par quoi ? Est-ce en affirmant l'antériorité de l'idée de nombre et du raisonnement par induction complète ? Est-ce en accusant les logisticiens de certains paralogismes dont ils ne sont pas coupables ? Est-ce en les sommant, arbitrairement et abusivement, de démontrer que leurs postulats ne sont pas contradictoires, ce à quoi, avec justesse, ils se sont refusés... »

Ici je l'arrêtai, lui faisant remarquer que, lors de notre premier entretien, il avait, lui-même, dit que les postulats ne devaient être ni surabondants, ni contradictoires entre eux. Il répondit :

« Si je vous ai dit cela, c'est que je me suis mal expliqué, ne distinguant pas la théorie de l'application. Il est certain qu'une théorie de pure logistique n'a pas besoin, pour exister, d'être, comme le croit M. Poincaré, exempte de contradiction; penser autrement, c'est ignorer complètement quelle est la définition de la logique. »

Je lui demandai de bien vouloir me rappeler cette définition :

« Voici, répondit-il, ce que disait à peu près, au Congrès de philosophie de Genève, M. Itelson : « La logique est la science « de *tous* les objets réels et irréels, possibles ou impossibles, « abstraction faite de leur existence. Elle n'a donc pas à s'occu- « per des jugements d'existence qui sont extra-logiques » ; et « il ajoutait que « pourtant la logique a une valeur objective « universelle puisqu'elle s'applique en particulier... », notez « bien ce mot, « ...aux objets réels ; et qu'ainsi s'explique que « la nature obéisse aux lois de la logique. » Mais vous comprendrez qu'il serait absurde de croire que, réciproquement, la logique doive obéir aux lois de la nature et en particulier au principe de non-contradiction. »

Je lui fis observer que, pratiquement, il devait pourtant en être ainsi :

« Cela est vrai quand il s'agit d'applications; et pour être applicable, il vaut mieux que la logistique soit noncontradictoire ; mais le fait d'être contradictoire ne la rendrait pas absurde. »

— C'est bien en effet ce que dit M. Couturat ; et si je l'ai bien compris, il est permis de définir tout à loisir des êtres logiques; par cela même qu'ils sont définis, ils déterminent une classe...

— Parfaitement ; et alors il arrive de deux choses l'une : ou les définitions de ces êtres sont contradictoires, et alors la classe qui les renferme est une classe nulle ; ou elles ne le sont pas, et la classe n'est pas nulle. Matériellement, les secondes, les non-nulles ont plus d'intérêt ; mais, logiquement, les nulles sont aussi importantes que les autres ; elles le sont peut-être plus, étant plus générales ; car elles correspondent à des propositions fausses ; et, comme vous le savez, le faux implique le vrai. M. Poincaré a donc eu tort ; mais je vois d'ailleurs que vous avez compris nos idées et ne pense pas qu'elles aient pu faire naître votre inquiétude touchant les destinées de la logistique.

J'avais fort envie de lui parler encore de la contradiction : car, quoi qu'il en dise, je n'étais pas satisfait. Mais il semblait

avoir hâte de partir, et j'avais à l'interroger sur d'autres points. Ne venait-il pas de parler de classes? Jugeait-il donc qu'on eût encore le droit de le faire? C'était là ce qui, pour moi, primait tout. Comme il s'apprêtait à sortir, je le priai de m'accepter comme compagnon de route, et lui exprimai combien me semblait grave l'abandon de l'idée de classe

« Voilà donc la question qui vous trouble! Croyez qu'elle en a troublé d'autres, et de plus avertis que vous, qui, bien que fervents logisticiens, n'ont pas compris ce qu'était la logistique. La notion de classe, je ne crois pas, du reste, qu'il s'agisse de l'abandonner, mais seulement de la restreindre; et je vous avoue que, pour ma part, je ne suis pas partisan de cette diminution. »

Je lui dis qu'elle avait pourtant paru nécessaire pour résoudre les antinomies cantoriennes.

« C'est justement ce que je me demande : est-il nécessaire de les résoudre ?... »

Comme je le regardais avec surprise :

« Cette opinion vous étonne, dit-il; mais vous allez me comprendre, et, par ce que je vous dirai, je répondrai à toutes les critiques qu'on a faites à la logistique. Mais il faut, avant tout, Monsieur, que vous vous rendiez bien compte de ce qu'elle est : un mode de pensée tout à fait différent de la pensée commune.

— Je le sais : un mode de pensée pour lequel « toujours faux » n'est pas synonyme de « jamais vrai »; pour lequel écrire deux signes x et y n'implique pas l'idée du nombre deux; pour lequel *un* n'est un nombre qu'après démonstration...

— Justement, c'est ainsi que parle M. Poincaré d'après M. Couturat; malgré l'ironie qu'il a compté mettre dans ses paroles, il a, sans le savoir, reconnu là un fait qui ruine complètement sa dialectique. N'a-t-il pas d'ailleurs écrit en un autre endroit qu'il comprenait mal le langage logistique? S'il ne le comprend pas, pourquoi alors en a-t-il parlé, et pourquoi, puisqu'il en a parlé, lui répondre avec sérieux? La logistique est un mode de pensée! Une science ainsi construite par la seule raison, développée indépendamment de

tout souvenir historique, de tout substrat réel, n'est pas la science commune ; elle ne peut être soumise aux conditions qui sont imposées à cette science commune. C'est ce que n'a pas compris M. Poincaré ; et c'est par suite de cette incompréhension que son argumentation devient irrecevable. Quand il a prétendu que la logistique limitait l'invention, il a eu tort, puisqu'il ne connaît pas l'intuition logistique. Quand il a dit que le raisonnement par récurrence s'imposait comme donné *a priori* aux logisticiens, il a eu tort, il ne sait pas ce qu'est un nombre pour un logisticien. Quand il a prétendu qu'il ne voyait pas comment s'introduisait l'idée de fonction, il a eu tort ; il ne sait pas si l'idée de fonction en logistique est la même que dans la vieille science. Enfin, quand il a sommé les logisticiens de résoudre les antinomies cantoriennes, il a eu tort ; ces antinomies se sont présentées dans une vieille science qui n'est pas la science logistique ; elles ne se présentent pas, elles ne peuvent pas se présenter dans celle-ci si on sait la pratiquer ; on n'a donc pas à les résoudre. — Voici, je crois, ce qu'il fallait lui répondre ; et je déplore la faiblesse de nos maîtres qui, pour satisfaire à ses exigences injustifiées, ont admis de restreindre la notion, évidemment primordiale, de classe. »

Je lui demandai alors s'il jugeait nécessaire de modifier quelqu'autre chose.

« Mon avis, dit-il, serait de ne rien modifier du tout et de laisser la logistique dans la forme où l'a mise M. Peano et son école ; je crois qu'il faut lui laisser le temps non pas seulement de se développer, mais de s'implanter, telle qu'elle est ; elle se limitera ensuite d'elle-même si elle le juge nécessaire. »

Je lui fis alors remarquer que, ses maîtres ne partageant pas la même opinion, j'étais en droit d'avoir des craintes sur la destinée de la science nouvelle :

« Quittez ces craintes, répondit-il ; d'autres les ont eues et ils s'en sont guéris par quelque réflexion. Je pourrais vous dire longuement tous les arguments par lesquels ils se fortifièrent ; mais mieux vaut vous répéter cette admirable phrase prononcée au Congrès de Genève, qui, à elle seule, suffit à réduire tous

nos adversaires : « Les logisticiens peuvent être tranquilles : « la logistique est invincible ; car, pour combattre la logique, « il faut encore faire de la logique ; tous les efforts faits pour « ébranler l'édifice n'aboutiront qu'à le consolider ; et si l'on « peut dépasser ou ruiner un système logique, ce n'est qu'en « en construisant un autre plus solide et plus complet. Les « systèmes logistiques peuvent passer, la Logistique ne pas- « sera pas. » Ce sont là des arguments auxquels il n'y a pas de réponse. Croyez-moi, la logistique ne peut disparaître... »

J'étais fort tenté de lui faire remarquer que, dans le texte qu'il citait, il y avait confusion entre les mots *logique* et *logistique ;* et qu'un système futur pourrait bien ne plus avoir de logistique que le nom ; mais je ne voulus pas chicaner. D'ailleurs, il continuait à parler ; ses derniers mots semblaient lui avoir ouvert des horizons nouveaux ; et je sentais qu'il n'écouterait pas des paroles de contradiction ou de dialectique. « Elle ne peut disparaître, disait-il, non seulement parce que rien ne peut la détruire, parce que rien ne peut la blesser qu'elle-même ; mais encore pour une cause plus haute, et qui domine toutes les autres : parce que, dès maintenant, il est nécessaire qu'elle soit.

— Il est vrai qu'il est fort utile de posséder une méthode de critique sûre dans les recherches déductives.

— C'est là une de ces raisons de vivre, ce n'est pas la cause profonde de son existence. Cette cause, elle n'a pas été mise en lumière, elle n'a été indiquée explicitement par aucun philosophe ; mais il suffit d'avoir un instant le regard clair pour l'apercevoir. Il faut se demander, Monsieur, pourquoi le symbolisme logique, dès longtemps cultivé par des précurseurs isolés, Leibnitz, Lambert, et d'autres, prenait tout à coup l'essor que nous lui voyons aujourd'hui ; pourquoi, en même temps et sans raison apparente, cette brusque modification dans les recherches spéculatives ; pourquoi, dans le dernier siècle, ces études si nombreuses et si fécondes sur les principes des sciences et sur les dépendances des concepts. Si on cherche la cause de tout cela, on voit qu'il ne faut la demander ni aux mathématiques, ni à la science, ni même à la psy-

chologie ; car elle est extra-scientifique, extra-psychologique, et ne peut se trouver que dans un tout autre ordre de faits qui sont, je ne crains pas de l'affirmer, des faits sociaux. — Il me semble, en effet, certain que, si nous n'acceptons plus aujourd'hui les vérités mathématiques avec la même confiance que nos ancêtres, c'est que ces vérités, au lieu de se répandre dans des intelligences grecques ou françaises de l'ancien régime, intelligences toujours un peu asservies et religieuses, rencontrent des esprits ouverts et développés par le long travail de libération de tout un siècle. Car tout se tient dans les conditions humaines ; et il serait absurde de croire que la science forme un domaine à part, à l'abri des déformations de nos sensibilités. C'est parce que notre esprit fut libre que, trouvant dans les choses mathématiques certaines antinomies, certaines difficultés, il ne craignit pas de faire table rase de toutes les évidences, d'abandonner comme illusoires les connaissances des sens, de rompre toute attache avec un passé d'inconscience, en déterminant ce qui pouvait être, en lui, des acquisitions ataviques et extra-logiques. Ce travail de libération scientifique fut lent ; on pourrait en écrire l'histoire ; il fut pénible et incertain ; mais il était nécessaire, il s'imposait à nous ; et il trouva enfin sa voie dernière, quand, dans un sentiment bien nettement révolutionnaire, fut créée la logistique.

Ce sentiment révolutionnaire, on ne l'a pas compris, Monsieur, et dans la science nouvelle, on n'a voulu voir qu'une interprétation des anciennes sciences. Qu'il y ait là de la faute des logisticiens, je ne le nie pas ; ils ont créé une pensée mathématique libre ; ils n'ont pas montré qu'elle l'était, et, au contraire, semblent l'avoir immédiatement soumise à de vieux modes de pensée ; ils ont formé de toute pièce des êtres géométriques, et ce sont de vieux êtres que nous connaissions de longue date ; ils ont, à coup de définitions, déterminé des quantités, et ce sont nos vieilles quantités. Ce constant rapprochement a trompé nombre de leurs adeptes. Peut-on leur en faire un grief ? Non ; ils sont venus trop tard dans un monde tout illusionné par d'anciennes images ; peut-être ont-ils eux-mêmes subi d'anciennes illusions... De plus, il leur fallait être compris, il leur fallait se répandre ; aussi ont-ils sacrifié à un

désir commun de trouver exprimées dans la nouvelle science les images communes. S'ils eussent fait autrement, on ne les eût pas écoutés ; appuyer sa pensée sur des images, c'était là notre coutume ; images géométriques, mécaniques, physiques, formules-images, idées non imagées, avec le temps devenues des images : c'était là notre mode habituel. Les logisticiens pouvaient-ils brusquement l'abolir?

De là sont nées pourtant bien des incompréhensions ; beaucoup se sont trompés sur la logistique, et, sous ce qu'elle avait de commode, ils n'ont pas vu ce qu'elle avait de grand et de nécessaire, et comment elle était l'aboutissant scientifique du travail de libération de l'intelligence humaine.

C'est là, Monsieur, ce qu'il faut voir en elle ; c'est ce qui fait sa beauté, c'est aussi ce qui fait sa force. Je vous le dis encore : tous les systèmes philosophiques, toutes les constructions scientifiques, mathématiques, physiques, chimiques, peuvent passer ; la logistique, elle demeurera. Qu'elle reste identiquement ce qu'elle est aujourd'hui, ou qu'elle se transforme ; qu'elle conserve l'idée de classe ou qu'elle la rejette ; qu'elle demande vingt postulats logiques, ou qu'elle n'en demande que dix-neuf ; qu'elle parle encore d'addition et de multiplication logique ou qu'elle n'en parle plus ; qu'elle s'exprime dans le même symbolisme ou dans tout autre ; en un mot, qu'elle se transforme, si on le juge bon, en quelque manière ; peu importe ; elle demeurera la logistique, c'est-à-dire la pensée logistique, la pensée libre. Elle seule peut demeurer, car elle seule a fixé une direction définitive au cours, jusqu'alors indécis, de nos idées ; elle seule a brisé les liens de toutes sortes qui attachaient nos intelligences à la nature ; elle seule a montré quelle est la magnifique puissance et l'indépendance de la raison ; et c'est par elle seule que cette raison peut agir. Elle vivra donc éternellement ; elle est la *perennis philosophia*, qui doit dominer toutes les connaissances, diriger toutes les actions des hommes ; que chacun devra posséder, sous peine, s'il l'ignore, de voir s'effondrer tout ce qu'il tentera de construire. »

Mon compagnon discourut longtemps encore sur cette même pensée ; il n'y avait pas à songer à l'interrompre ; car il n'écou-

tait que lui-même. Nous marchions l'un près de l'autre d'un pas rapide, inspirateur d'idées ambitieuses; il m'entraînait, insouciant du soleil qui brûlait nos épaules. Ensemble, nous avions quitté la rue du Collège de France, puis descendu le boulevard Saint-Germain, et quand, s'arrêtant enfin, il me quitta, nous étions devant le Palais-Bourbon.

. . . . . .

Est-il nécessaire de vous le dire, ce discours ne me convainquit pas. J'apprenais bien qu'une logistique vivrait, mais serait-ce celle que je m'étais efforcé d'apprendre? Et si, sur les blessures faites, de nouveaux rameaux devaient s'élever; ces rameaux fleuriraient-ils pour moi? Je ne me sentais donc plus la confiance nécessaire à la poursuite de mon travail; les arguments que je venais d'entendre étaient mal faits pour me fortifier; ils partaient certes d'un sentiment élevé — et que je partage, — mais trop élevé pour le sujet. Aussi, dans mon désarroi, éprouvant le désir de rencontrer quelqu'un qui fût moins certain que mon philosophe de concevoir une science éternelle, je me dirigeai vers la demeure de mon ami l'ingénieur.

Je lui dis quels doutes j'avais sur la solidité de la science moderne, et comment ils étaient nés en moi; et lui demandai pourquoi lui aussi, lors de notre premier entretien, m'avait laissé ignorer la grave question des classes, et m'avait, du même coup, affirmé la nécessité de démontrer la non-contradiction de l'ensemble des postulats :

« Je pensais, me répondit-il, que, malgré l'opinion de M. Couturat, les logisticiens reconnaîtraient cette nécessité. Vous me dites que je me suis trompé. Je croyais être logique, il paraît que ma logique n'est pas la leur. Non seulement ils ne démontrent pas cette non-contradiction et ne conçoivent pas comment on pourrait le faire — cela on ne saurait le leur reprocher; — mais, ne le concevant pas, ils affirment que cette démonstration est impossible; qu'elle est d'ailleurs inutile; qu'il est abusif de la leur demander. Que voulez-vous, ce sont des gens qui ne veulent rien attendre de l'avenir et qui estiment impossible ce que leur raison actuelle ne conçoit pas. Laissons-leur donc la liberté de se débattre à travers les classes

et les classes de classes, classes nulles, unités, multiples, infinies ou transfinies... ou à travers les n'importe quoi qui remplaceront les classes quand ils les auront abandonnées.

— Croyez-vous donc qu'on les abandonnera?

— Peu importe; c'est là un fait auquel nous n'avons pas à nous arrêter; je ne vous en ai pas parlé parce que s'il modifie pour certains certaines conceptions, il laisse intangible le caractère profond de la logistique. Pas plus qu'une forme de pensée n'est créée par un fait brusque, pas plus elle n'est détruite par un autre fait. Les antinomies cantoriennes ne peuvent tuer la logistique; ces antinomies seront résolues quelque jour, cela est certain; elles le seront quand, dans un avenir indéterminé, les mathématiciens se seront trouvés conduits à appliquer les théories du transfini à un vrai problème. Ce jour-là, vous verrez les logisticiens; ils adapteront immédiatement leur science à la solution; ils affirmeront qu'elle y était adaptée d'avance, que le résultat logique, indubitable, avait été donné par eux; que seulement il n'avait pas été clairement traduit. Je ne vois pas d'ailleurs ce qui les gêne aujourd'hui puisqu'ils n'ont pas à distinguer le vrai du faux, les classes nulles de celles qui ne le sont pas. Que quelques-uns donc, trop timorés, consentent à restreindre l'idée de classe; cela ne change rien au sentiment qui domine la logistique; cela n'annule en rien mes critiques, parce que, même ainsi diminuée, elle est encore vivante pour ceux qui ont l'esprit fait de façon à s'y attacher. »

Je dis à mon ami, qu'en effet, je venais d'entendre des paroles presqu'identiques, mais d'un autre ton, et lui résumai le discours du philosophe :

« Voici, dit-il, un jeune homme enthousiaste, avec lequel je suis heureux de me rencontrer. Mais pourquoi dit-il qu'aucun n'a parlé explicitement comme il l'a fait : un autre s'en est chargé, et l'a écrit même, et fort complètement, et avec autant de passion, et à la place où il fallait que cela fût.

— Et où cela donc?

— Dans une revue que vous avez eue entre les mains, dans le numéro de mai de la *Revue de Métaphysique et de Morale* : celui où se trouve le second article de M. Poincaré, sa réponse

à la réponse de M. Couturat. Voyez ici — Louis Couturat — La Logique et la philosophie contemporaine. — C'est la leçon d'ouverture de son cours au Collège de France ; elle est vieille de près d'un an ; et on ne pouvait certes pas penser qu'elle dût servir de dernière réponse à la dernière réponse de M. Poincaré ; et pourtant où elle est — que ce soit hasard ou intention — elle remplit bien cet office, et affirme hautement, contre toute polémique, l'éternelle vitalité et la suprématie de la logistique. »

J'avais la revue entre les mains ; l'article était constellé de traits au crayon bleu tracés d'une main rageuse.

« Vous voyez que je ne l'ai pas lu d'un œil indifférent ; et vous me comprendrez quand vous aurez vu tout ce qu'il contient d'inconsciente audace.

— Il me semble, en effet, dis-je, feuilletant la revue, que M. Couturat traite fort mal tous les systèmes philosophiques. Je vois ici, page 326 : « Poussé à ses extrêmes conséquences, « le sociologisme est d'une fausseté aussi flagrante que le « psychologisme » ; c'est donc que le second est déjà condamné, et qu'on va exécuter le premier ; je vois plus loin, page 329 : « Le criticisme ayant rejoint le psychologisme » ; plus loin encore, page 336 : « Comme vous le voyez, Messieurs, le « pragmatisme est le dernier avatar de l'empirisme... » ; plus loin encore, page 337 : « Un autre pragmatisme plus inconsé- « quent encore fait alliance avec le moralisme... » C'est un massacre.

— C'en est un ; mais je ne le lui reproche pas ; ne voyant pas d'inconvénient à ce qu'il s'attaque à des systèmes, surtout s'il est vrai, comme il le dit, que chacun d'eux prétende à absorber toute la philosophie. Mais ce qui est grave, c'est que cet effort de destruction n'a qu'un but : élever la logistique, seule science certaine, de telle sorte qu'elle doive, non pas absorber la philosophie, mais de très haut la dominer. »

Il me prit l'ouvrage des mains.

— « Tenez, continua-t-il, on peut puiser au hasard : page 320 : « Il y a dans les lois de la logique un élément « idéal et nominatif, une notion de la valeur qui est totale- « ment absente des lois psychologiques ; cette notion de la

« valeur est celle du vrai et du faux. La psychologie ne s'oc-
« cupe pas de distinguer le vrai du faux, elle ignore même
« cette distinction : ses lois s'appliquent aussi bien aux rai-
« sonnements les plus justes qu'aux sophismes les plus gros-
« siers... »

— Il est certain que ce reproche est piquant de la part des logisticiens non soumis à la distinction des classes nulles ou non nulles.

— Ce n'est là qu'un rapprochement amusant et qui s'accentue plus loin, page 321 : « Rien d'étonnant à cela du mo-
« ment que la psychologie fait abstraction (comme elle le doit)
« de la *valeur de vérité*... » souligné «... des idées pour les
« considérer uniquement comme des faits de conscience »... La logistique considère-t-elle donc les idées comme autre chose que des faits de logique : voyez, par exemple, cette note, page 22, dans le tirage à part de la réponse à M. Poincaré : « La logique n'est une méthode d'infaillibilité qu'une
« fois certaines prémies posésses et acceptées ; elle ne peut être
« rendue responsable d'une contradiction inhérente aux pré-
« misses. »

— Je ne vois guère alors à quel moment elle a à s'occuper du vrai et du faux.

— Tout cela est drôle ; mais voici mieux encore : page 330, il s'agit de renverser le moralisme, ce que nous appelions autrefois le criticisme, mais on a commencé par supprimer le mot : « Non content d'avoir rétréci le domaine de la logique
jusqu'à l'annuler, on prétend réduire la raison spéculative à
« l'impuissance en lui imputant certaines contradictions iné-
« luctables, les antinomies : et après lui avoir refusé toute
« compétence en métaphysique, on fait appel à la raison prati-
que pour réédifier la métaphysique sur la base de la morale.
« On constate alors le fait du devoir ou de l'obligation ; mais,
« au lieu de le soumettre à la critique, on le déclare fait ra-
« tionnel et privilégié, on l'érige en principe absolu, on le
« considère comme une véritable révélation. Puis on s'aperçoit
« que, pour que ce fait ait une valeur et même un sens, il faut
« admettre certaines hypothèses que l'on décore du nom de
« *postulats de la loi morale*... » soulignés «... et l'on retrouve

« par là des dogmes que la raison spéculative avait, ou ruinés, « ou laissés sans fondement. C'est ainsi que d'une doctrine qui « se disait critique, et qui prétendait couper le dogmatisme à « sa racine, sont nés (l'histoire en témoigne) les métaphysiques « les plus audacieuses et les dogmatismes les plus outrecui- « dants. » Que dites-vous de cela ?

— Que les logisticiens évidemment sont mal venus à faire à d'autres un grief de leur dogmatisme ; vous le leur faisiez à eux-mêmes voici quelques jours. Il serait curieux que quelqu'un de ceux qu'ils veulent anéantir, un criticiste, un moraliste ou un psychologiste, reprît cette phrase et la retournât contre eux.

— Eh ! il n'y a peut-être pas besoin d'être membre d'une secte philosophique pour le faire et nous y arriverons facilement nous-mêmes ; voyons : « Non contents d'avoir rétréci « le domaine de la psychologie et du moralisme et de tout le « reste, jusqu'à l'annuler, on prétend réduire la conscience et « le sentiment à l'impuissance en leur imputant certaines... « méconnaissances inéluctables, entre autres celle de la vé- « rité » — cela va à peu près, continuez.

— « Et après leur avoir refusé toute compétence en métaphysique... »

— Laissons le mot qui a un sens aussi étendu que l'on veut.

«... On fait appel à la raison spéculative pour réédifier la phi- « losophie, » mot encore plus large, indéfiniment large, «... sur « la base de la logique. On constate d'abord le fait du juste et « du faux, mais au lieu de le soumettre... » ; à quoi ne le soumet-on pas ?

— Ce n'est pas à la critique évidemment ; j'y suis : « Mais « au lieu de l'accepter tout simplement, et de ne le soumettre « à rien du tout, on le déclare fait rationnel et privilégié, on « l'érige en un principe absolu, on le considère comme une « véritable révélation. Puis on s'aperçoit que pour que ce fait « ait une valeur et même un sens... » ; il est bien entendu que pour certaines âmes simples ce fait a un sens par lui-même sans qu'il y ait rien à y chercher, « il faut admettre « certaines hypothèses que l'on décore du nom de *postulats*

« *logiques* » souligné... « et l'on retrouve par là des dogmes « dont... le bon sens et les créations géniales de grands « hommes — qui avaient pratiqué la Logique » avec une majuscule, « sans le savoir — avaient montré l'inutilité... » Évidemment c'est une transposition un peu lâche, mais nous n'avons pas le temps de faire mieux. Quant à la dernière phrase, nous n'avons rien à y changer :

« C'est ainsi que dans une doctrine qui se disait critique et « qui prétendait couper le dogmatisme à sa racine, sont nés « (l'histoire — et une toute récente — en témoigne) les méta- « physiques les plus audacieuses et les dogmatismes les plus « outrecuidants. » Peut-être, si l'on voulait nous chicaner, pourrions-nous modifier seulement les mots « critique » et « métaphysique ».

Mon ami montra beaucoup de joie de ce petit travail ; il semblait qu'il vînt réellement de porter un coup de pointe à de puissants ennemis. Mais je lui dis que, quoique n'étant plus très enthousiaste des nouvelles méthodes, je ne pouvais partager sa sévérité : n'y avait-il pas quelqu'injustice, à propos d'une leçon sur la logique, sur une logique idéale, non considérée comme réalisée, peut-être, de faire allusion à la logistique ?

« Mais non, répondit-il, il ne s'agit pas de logique idéale, mais de la logique formelle — cela est dit dès le début, — donc de la logistique ; et, publiée à cette place, cette leçon est bien une conclusion — étendue — aux articles sur les Principes des mathématiques. Et puis laissez-moi la liberté de combattre la logique sans en mettre dans tout ce que je dis, ne fût ce que pour prouver que cela est possible. Tous ces rapprochements que nous venons de faire ne sont d'ailleurs que niaiseries ; il y a mieux : jusqu'ici nous n'avons regardé que le texte même ; il faut voir au-delà du texte, et sous l'expression trouver la pensée profonde, le sentiment qui dirige le logisticien ; ce sentiment que naïvement exprimait votre jeune philosophe, et dont je vous disais la dernière fois qu'il était fondé sur une étrange présomption. On l'apercevait déjà dans les études sur les « Principes » ; mais combien il est plus tangible ici ! Écoutez cette doctorale péroraison, page 339 :

« En présence de ces doctrines... » ce sont le psychologisme, le moralisme, le pragmatisme... et les autres que l'on vient d'abattre, «... qui affaiblissent l'idée de vérité... »... je note à ce mot un *v* minuscule, ce qui doit être une erreur du typographe : «... il importe, Messieurs, de maintenir ou de res-« taurer le primat de la raison spéculative, et, pour cela, de « réhabiliter la logique trop longtemps négligée ou méconnue. « On entend souvent dire que le rationalisme est un point de « vue unilatéral et provisoire, une attitude d'esprit définitive-« ment dépassée et condamnée. Mais, avant de proclamer la « faillite du rationalisme et pour avoir le droit de le faire, il « faudrait d'abord avoir achevé la recherche des principes ra-« tionnels, avoir mesuré le pouvoir de la raison, fait le bilan « de ses ressources et le dénombrement de ses fonctions. Or, « c'est ce que personne encore n'a fait, et les irrationalistes « moins que personne... »... Mesurer le pouvoir de la raison, faire le bilan de ses ressources, c'est en effet un gros travail, et on ne s'étonne pas que personne ne l'ait fait. On pouvait même penser que personne jamais n'aurait l'ambition de l'entreprendre ou du moins celle de le mener à fin. Erreur! De telles difficultés n'arrêtent pas les logisticiens ; et, s'ils ne le disent pas explicitement, il faut bien qu'ils jugent être de taille à la parfaire, puisqu'ils interdisent tout développement à la philosophie, tant que leur tâche ne sera pas achevée ; page 340 :

« Nous n'oublions pas que toute théorie logique présuppose « des notions premières et des principes que la logique ne jus-« tifie pas et qu'il appartient à la critique de contrôler et de « vérifier. Tout ce que nous affirmons... », écoutez bien, « c'est « que la critique ne peut commencer son travail que quand la « logique a terminé le sien, c'est-à-dire ramené à un minimum « le nombre des données primordiales d'où l'on peut déduire « tout le reste... » Cela n'est pas très clair dans son expression même : qu'a donc à faire cette critique qui doit intervenir quand tout est fini ? Qu'est-ce aussi que le « reste » ? La critique pourra donc démolir ce qui est fait ? Sans doute, sauf une chose : le nombre des principes, ce que pompeusement on appellera l'*Invariant de la raison* ; et cela n'est déjà pas mal de

penser posséder ce membre-là. «... C'est en outre qu'on n'a le « droit de chercher hors de l'entendement le fondement des « principes dits synthétiques, qu'après avoir fait l'énumération « complète des principes analytiques, c'est-à-dire de ceux sur « lesquels reposent toutes les déductions logiques. »

— Voici bien des gens privés de leur besogne.

— Continuons. « La logique formelle est donc la préface né- « cessaire, la propédeutique d'une philosophie vraiment criti- « que. Si la raison a des limites, c'est à elle, et à elle seule, de « les découvrir et les déterminer ; et aucune autorité ne peut « lui imposer des bornes du dehors et d'avance. » Nous voici, je crois, vraiment en contact avec la pensée profonde des logisticiens ; cette dernière phrase l'a illuminée. Nous savons maintenant quelle est leur ambition. Ils ont dénié toute valeur à tous les modes de pensée qui ne découlent pas directement du leur ; ils ont interdit aux autres tout travail avant qu'ils aient achevé le leur ; mais eux, en revanche, se tiennent en dehors de toute contrainte, de toute atteinte même ; leur raison déterminera elle-même ses bornes ; elle ne subira aucune autorité. Et, que sont donc ces autorités qu'elle méprise ? Nous pourrions croire que ce sont des autorités de commandement, des autorités religieuses ; et alors les logisticiens nous paraîtraient sages. Mais non, leurs études nous l'ont appris, ces autorités ce sont les faits extérieurs, ce sont les abstractions instinctives, les idées de nombre, d'espace, de mouvement, ce sont les émotions ; ce sont, en un mot, toutes ces choses indéfinissables inconcevables à nos moyennes raisons, que Pascal appelle les connaissances du cœur.

Je lis en effet, page 333 :

« Au point de vue logique, nous devons affranchir notre « pensée de toute prévention, de tout parti pris, faire abstrac- « tion de tout intérêt même moral, de toute passion ; » notez bien ce mot qui prend ici, évidemment, son sens plein, étymologique : « c'est à cette condition que nous avons quelque « chance de trouver la vérité. Quoi qu'on ait dit, en interprétant mal un mot de Platon, il ne faut pas aller au vrai « avec toute son âme, mais avec son intelligence seule ; le « sentiment et la volonté ne peuvent jouer qu'un rôle pertur-

« bateur dans la recherche de la vérité. Au point de vue « moral, une croyance volontaire, dans la mesure où elle dé- « pend (indirectement) de la volonté, ne peut être qu'une « croyance fausse ; car elle ne peut résulter que d'un long « exercice d'assouplissement intellectuel, que Pascal appelle « crûment de son vrai nom d'abêtissement. Et si le devoir « suprême de tout homme, et surtout de tout philosophe, est « la sincérité intellectuelle, je ne sache pas d'exercice plus im- « moral que celui-là. »

« Avais-je tort de vous dire que ce que vous avait raconté votre philosophe était déjà écrit ? A-t-il même prononcé des paroles aussi pleines que celles-ci ! Ah ! les heureux logisticiens qui conçoivent de pouvoir posséder ce qu'ils appellent « la vérité », et d'y atteindre avec leur entendement seul ! Heureux et ambitieux logisticiens qui rêvent de planer au-dessus des accidents de l'humanité, et dont l'intelligence ne doit pas connaître les entraves du cœur. Nous ne sommes plus ici, vous le voyez, dans le domaine restreint des principes mathématiques ; celui-ci était une représentation seulement d'un domaine plus large. Nous nous demandions d'où naissaient les étrangetés que nous avions rencontrées : pourquoi ces bizarres définitions du nombre et cette extraordinaire prétention à englober un infini actuel. La source, nous la possédons : elle est ce qu'on vous a dit. Les philosophes ont eu conscience de la puissance de leur raison : ils ont libéré cette raison ; ils l'ont placée au-dessus de leur âme ; ou plutôt leur raison est devenue leur âme. Et cela est affirmé explicitement ici, page 338 : « En définitive, c'est l'in- « telligence qui est le seul juge des valeurs morales comme « des valeurs logiques. On dit souvent : les grandes pensées « viennent du cœur ; il serait plus juste de dire : les grandes « actions viennent de l'esprit. » Mais il leur a fallu aller plus haut encore : ils avaient senti la grandeur, et établi — chacun en soi-même — l'empire de leur propre raison ; ils reconnaissaient, en même temps, à travers le temps et l'espace, l'unité de la raison ; chacun donc érigea sa raison individuelle en universelle et éternelle raison ; chacun jugea qu'il était la raison même ; chacun fut quelque chose comme un Dieu. Je vous le disais la dernière fois ; et Pascal l'avait dit : « Les uns ont

voulu renoncer aux passions et devenir dieux. » Pour tenter ce qu'ils ont entrepris, il faut avoir en soi quelque chose de l'âme divine. »

Mon ami s'arrêta après ce dernier mot, comme il l'avait fait lors de notre premier entretien. Les recherches des logisticiens présentées comme des usurpations de prérogatives divines, c'était évidemment là une image sur laquelle se fixait volontiers sa pensée : d'après quoi je jugeai, qu'avec le temps, il avait du devenir quelque peu cagot. Je lui dis alors que le débat actuel semblait donc être un prolongement du débat entre Pascal et Descartes : « Ne mêlons pas, me répondit-il, de grands noms à nos discussions ; et gardons-nous aussi de faire intervenir des questions historiques quand nous nous trouvons en présence d'un historien aussi averti de toutes choses que M. Couturat. Pourquoi imaginer que le débat soit entre Pascal et Descartes, ou, comme le dit M. Poincaré, entre Kant et Leibnitz ; il est entre logisticiens et non-logisticiens ; il est d'aujourd'hui — et peu importe qu'il ait été d'hier — entre les apôtres de la raison et les apôtres de rien du tout.

— Vous avez raison, mais ne peut-on les appeler néo-pascaliens et néo-cartésiens ?

— Si vous le désirez, bien que je n'aime pas ces classifications ; néo-pascaliens donc, d'une part, religieux ou non religieux, croyants ou incroyants ; et néo-cartésiens, de l'autre, irréligieux en principe, puis toujours religieux de leur religion néo-cartésienne, dont chacun d'eux devient le grand prêtre. Vieux conflit, dites-vous, mais qui prend aujourd'hui la figure nouvelle d'une lutte pour la liberté contre le servage : les néo-pascaliens non libres, n'ambitionnant pas de l'être, limitant aux nécessités de leur corps et de leur cœur leurs appétits de liberté ; les néo-cartésiens, libres, criant bien haut l'indépendance et la suprématie de leur intelligence ; ainsi qu'il est fait page 338 : « A cette philosophie serve, quelle que soit sa « forme, moralisme ou pragmatisme, nous opposerons la phi- « losophie libre dont Descartes a formulé les règles et posé « les fondements. C'est la philosophie des idées claires et dis- « tinctes de la « lumière naturelle » et de l'évidence ration- « nelle, qui fait table rase de tous les préjugés et qui soumet

« toutes les opinions reçues au doute méthodique pour « les « ajuster au niveau de la raison. »

Philosophie libre, peut-être, dans son principe; mais fondée sur un tel orgueil qu'il lui faudra bientôt dominer, et asservir, et détruire la liberté des autres. Elle aura commencé par cette déclaration doucement ambitieuse (p. 324) : « Dans la « logique rationnelle, on ne cherche que la vérité » — et vous avez pu vous apercevoir qu'en effet il ne leur arrive pas d'écrire dix lignes sans en parler: — puis elle continuera plus durement (même page) : « Les raisonnements « de la raison » « sont vrais et justes, conformes à la réalité objective, tandis « que les raisonnements du sentiment sont fallacieux, illu- « soires, le plus souvent faux..., etc... » Puis impérieusement (page 320) : « La logique ne dit pas : « C'est ainsi que l'on « pense toujours et même le plus souvent » ; elle dit : « C'est « ainsi que l'on doit penser. » Il y a, dans les lois de la logique, « un élément idéal et nominatif, une notion de la valeur qui « est totalement absente des lois psychologiques : cette notion « de la valeur est celle du vrai et du faux » ; enfin, avec l'aménité d'un juge qui condamne (p. 341) : « On parle sans cesse « de la liberté de l'esprit, mais dans le domaine intellectuel « comme dans les autres, la liberté consiste dans l'obéissance « aux lois »...

— Mais, lui dis-je, je ne vois pas qu'ils aient tant d'orgueil, puisqu'ils reconnaissent des lois ; ni qu'ils soient dominateurs pour avoir prêché d'y obéir.

— Je le sais, qu'ils reconnaissent des lois, car ils sont déterministes, et ils le disent, comme vous le verrez page 333 ; mais ce sont des déterministes libérés, c'est-à-dire qui n'admettent de déterminé que ce que leur raison peut concevoir. Ces lois donc qu'ils reconnaissent, ce sont leurs lois à eux qu'ils ont découvertes, qu'ils ont cru découvrir, ou que, d'eux-mêmes, ils ont construites, ou qu'ils construiront et qu'ils érigeront alors en lois universelles. Alors, déterministes, ils le seront encore... pour les autres ; eux seront les déterminants ; à leurs lois ils soumettront le monde, et je crains que leur domination ne soit terrible.

Comme il paraissait s'emporter, je lui fis observer qu'il n'y

avait pas lieu de mettre tant de passion dans une discussion qui ne pouvait être autre chose qu'une querelle d'école :

— Oh ! oh ! des querelles d'école ! ce sont des répercussions d'autres conflits de pensée ; et la pensée logistique a de fortes attaches avec celle de certains partis qui sont au-delà de l'école ; et les logisticiens espèrent bien voir un jour ces attaches plus fermes encore et faire passer leurs méthodes du domaine spéculatif dans le domaine de la pratique. — Passez-moi donc ce numéro de juillet de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Voyez : QUESTION PRATIQUE — c'est écrit — APPLICATION DE L'ALGÈBRE DE LA LOGIQUE A UNE CONTROVERSE JURIDIQUE. Lisons : « Les juristes de tous temps se « sont flattés d'appliquer dans leur démonstration une méthode « logique rigoureuse..., etc... La logique du géomètre et celle « du juriste doivent désormais être considérées comme étant de « même nature. » Ceci est déjà bien.

— Mais Pascal eût pu dire une chose pareille.

— Oui, mais il n'attachait pas aux mots le même sens. « Or, « souvent, plusieurs opinions sont fondées sur des postulats « également valables. La logique ne pourra jamais déterminer « un critérium qui permette de choisir entre ces postulats. « Tout ce qu'elle peut faire, c'est d'énumérer complètement « tous les postulats et, par conséquent, toutes les conceptions « possibles... » Comme travail, cela est considérable ! Avec quoi le juge l'exécutera-t-il ? Probablement avec le piano à raisonner de S. Jefons ; il y en aura un dans chaque prétoire.

— A la place du Christ ; il représentera un fragment de la raison, reconnue divine, du logisticien.

— Vous entrez tout à fait dans mon sentiment : Passons, voici le texte de loi :

« Article 789 du Code civil.

« La faculté d'accepter ou de répudier une succession se « prescrit par le laps de temps requis pour la prescription la « plus longue des droits immobiliers. »

« La prescription dont il est fait mention est la prescription « trentenaire de l'article 2262 du Code civil. Sur ce point pas « de difficultés. Mais quelle est la situation de l'héritier qui est « resté trente ans sans prendre parti ? Faut-il le considérer

« comme *définitivement héritier* ou comme *définitivement* « *étranger* à la succession, ou faut-il encore admettre une so- « lution intermédiaire?... »

Telle est la question sur laquelle les juristes ne se sont pas entendus. Tous y ont travaillé, je pense, avec conscience, en séance publique ou dans le privé, en veston chez eux, ou en robe dans une salle du Palais, en robe noire ou rouge avec ou sans hermine... et ils n'ont pas été d'accord. Eh bien ! Monsieur, s'il en a été ainsi, c'est que, jusqu'ici, ils ont ignoré la logique formelle, et qu'ils n'ont pas appliqué le principe du milieu exclu.

— Qu'entre nous ils ont eu raison de ne pas connaître, pour le plus grand bien des jugements selon les espèces.

— Les jugements d'espèce, qu'est cela aux yeux de la logique ; elle ne les connaît pas. Dans ce cas-ci il y a, pour eux, une solution certaine indubitable : il suffit pour l'avoir soit, peut-être, de tourner la manivelle du piano à raisonner, soit d'écrire

$$aa' = o$$
$$a + a' = s$$

ou bien la formule de Morgan

$$(a - b)' = a b'$$

— dont je ne me charge pas de vous dire le sens ; et, crac, le tour est joué ; les juges sont sûrs, comme disent les logisticiens — d'être dans la vérité.

Ce n'est là qu'une application particulière ; mais on espère bien aller plus loin. Écoutez plutôt cette conclusion :

« Des considérations que nous venons d'exposer, il faut con- « clure qu'il serait bon d'habituer ceux qui sont appelés à « exercer les fonctions de juge à se servir correctement de « raisonnements abstraits, et pour obtenir ce résultat d'ensei- « gner la logique formelle dans les Facultés de droit... » Voici un nouvel examen : l'Agrégation de droit logistique.

« Il serait préférable encore que le législateur, que celui « qui fait la loi, reçût une discipline logique qui lui permît « de rédiger correctement les textes juridiques. Mais comme

« aucune condition de capacité n'est exigée pour devenir lé-
« gislateur, il n'est pas possible, dans l'état actuel des choses,
« de lui appliquer la réforme dont nous parlons.

« D'ailleurs, même réduite seulement à ceux qui appliquent
« la loi, cette réforme a peu de chances d'être adoptée aujour-
« d'hui, car elle heurtera les habitudes séculaires. Ceux qui
« poussent l'esprit conservateur jusqu'à vouloir conserver leurs
« préjugés et leurs erreurs s'opposeront de toutes leurs forces
« à cette modification dans l'enseignement; mais est-ce un
« motif pour ne pas la proposer si elle est conforme à la
« raison ? »

Nous voici parvenus avec cette dernière phrase à l'expression la plus franche de l'ambition logisticienne. Les logisticiens veulent juger, légiférer, puis gouverner ; car eux seuls le feront conformément à la raison.

Mais pourquoi craignent-ils d'en être empêchés? Je sais bien qu'ils rencontreront de l'opposition chez quelques conservateurs désireux de ne perdre qu'à bon escient leurs préjugés et leurs erreurs ; mais ceux-là sont si peu nombreux ! Pourquoi donc se défier de l'avenir? L'avenir sera bon pour eux ; et si démagogiquement dans les réunions publiques ils savent ruiner tous les anciens systèmes aussi bien que scholatrement ils l'ont fait au Collège de France, leur destinée sera grande. Je vois alors, exigée par l'opinion publique, passer une loi selon laquelle nul ne pourra être fonctionnaire, député, sénateur, conseiller municipal, éligible à n'importe quoi, s'il n'est breveté logisticien. L'électeur même devra posséder ce brevet; seuls les incapables et les faibles d'esprit en seront dispensés; mais tous devront solennellement prêter un serment reconnaissant le primat de la raison.

— Et, pour ce, on imposera les mains sur le piano à raisonner.

— Je vois alors élue la Chambre logisticienne — une seule Chambre, bien entendu, le contrôle d'une autre devenant inutile puisque la première aura fixé la vérité — toute composée de députés logisticiens. Je vois, à la première séance, le débat s'ouvrir sur l'établissement des lois définitives de la logique ; car jusqu'alors elles n'auront été que provisoires, et il faut avant tout s'entendre sur le concept de classe.

— C'est le problème de la lutte des classes.

— Bien entendu, tant que ces lois ne seront pas énoncées, comme leur établissement doit précéder toute recherche ; tout travail quelconque où il entre de la pensée — et il en entre partout — sera interdit : toute action, toute instruction, tout jugement sera suspendu ; toute relation extérieure, toute transaction, arrêtée ; tout homme qui voudrait instruire, juger, ou commercer, sera impitoyablement incarcéré. Les ministères chômeront, les préfectures, les municipalités chômeront, les administrations, les usines, les maisons de banque chômeront. Ce sera un temps de repos dont ne s'attristeront que les prisonniers, qui, attendant des juges, les demanderont plus rapides et moins infaillibles.

A la chambre seulement on travaillera ; et de quel travail ! Et dans quel but !... Et que le résultat sera grand !... Quelle admirable transformation de notre société : d'illogique, de mobile, de sentimentale, de passionnée qu'elle était, la voici prête à devenir sage, raisonnable, rationaliste et logisticienne. Quel merveilleux gouvernement, quelle parfaite administration dont les fonctionnaires fonctionneront comme la machine logistique !... Peut-être craignez-vous que cette société ne soit monotone ? Que non ; dans cette société, il y aura encore des inventeurs, des gens d'esprit, des mathématiciens, des philosophes, des artistes ; mais ils inventeront, ils blagueront, ils mathématiseront, ils philosopheront, ils œuvreront selon la mode logistique. Il y aura aussi des grammairiens, mais des grammairiens logistiques, de langage logistique ; car, dès le début, par décret, la langue française, trop farcie d'illogismes, aura été supprimée ; tous les livres anciens brûlés ; et, dans les écoles, on enseignera aux enfants et aux hommes le parler nouveau par signes et par figure selon la méthode de la Berlitz School ; toute traduction dans un vieux langage sera naturellement interdite, parce que traduction est trahison ; et, peut-être même un jour, la parole mourra-t-elle, quelques symboles logistiques devant avantageusement tenir sa place... Je vois de beaux jours à la société logistique ; une vie éternellement raisonnable, un monde logistique !

Je ne vois qu'un danger : c'est qu'après les avoir élus, le peuple, trouvant ses gouvernants trop lents à déterminer leurs

lois et à s'entendre sur elles, ne se lasse de les attendre. Un jour, alors, sous la conduite de quelques illogiques meneurs désireux de réentendre la vieille langue française, qui leur sera apparue dans quelqu'ouvrage échappé au bûcher, désireux de reconquérir le droit à la sentimentalité, à la fantaisie, à l'illogisme et même au baffouillage, ils viendront assiéger dans leur Chambre les députés logisticiens, les enlèveront, les emporteront tous dans un vieux couvent de Carmes ou de quelqu'autre congrégation dissoute, refermeront sur eux la porte, les laissant se débattre entr'eux ; et, pour mettre en garde leurs petits-neveux contre l'ambition de tels hommes, écriront sur le fronton cette phrase de Pascal :

« Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme et « une dernière base constante pour y édifier une tour qui « s'élève jusqu'à l'infini ; mais tout notre fondement craque, « et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. »

Il s'arrêta sur cette admirable parole qui contenait plus que tout ce qu'il avait dit en une heure ; nous causâmes encore d'autres choses et je le quittai.

Vous voyez donc, Monsieur, où j'en suis : Faut-il faire de la logistique ou n'en pas faire, y croire ou ne pas y croire, parler de classe ou n'en plus parler ? Dois-je désirer la liberté et l'asservissement ou l'asservissement et la liberté ? Suis-je néo-leibnitzien ou néo-kantien ; néo-cartésien ou néo-pascalien ? Je ne sais. Je ne crois être ni l'un ni l'autre. Comme disait je ne sais quel saint chrétien : « A petit mercier petit panier » ; à petit ingénieur retraité de province, petit qualificatif. Pourquoi m'appliquer des mots d'enflure ? Pouvais-je me douter, quand je commençai à rechercher les principes de l'arithmétique, que j'en arriverais à de telles questions !... Mais quelles conclusions tirer de tout cela ? Nous voici peu avancés en ce qui concerne votre enseignement : je crains bien qu'il ne nous faille continuer comme nous faisions autrefois, et, pour cultiver notre jardin, conserver nos vieux outils.

Mais que voulait donc dire M. l'Inspecteur général !

Votre dévoué

J. CASUL.

Publié par C. LUCAS DE PESLOUAN.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PLATON, par Clodius Piat, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'école des Carmes. (Collection : *Les Grands Philosophes.* Paris, Alcan, 1906, vii-382 pages in-8°. Prix : 7 fr. 50.

Depuis quinze ou vingt ans, les études sur Platon se sont étrangement multipliées, et l'historien qui veut tenir compte des travaux de ses devanciers se sent d'abord accablé par leur nombre et déconcerté par leurs conclusions souvent contradictoires. Cependant, s'il a le courage de faire cette enquête et la force de résister à l'impression première, il sent peu à peu que ce chaos se débrouille et que quelques lignes directrices s'y dessinent, et quand il revient ensuite à Platon lui-même, il trouve dans ce texte familier, si souvent lu et relu, des aperçus nouveaux et un progrès de pensée qu'il n'avait point remarqué.

Il me semble que nous avons dans le nouveau livre de M. Piat le fruit d'un travail de ce genre : l'auteur a bénéficié des travaux récents, mais il ne s'en est servi que pour pénétrer plus intimement dans l'intelligence du texte lui-même.

Après un chapitre d'introduction consacré aux questions d'authenticité et de date, M. Piat expose la méthode de Platon, sa théorie des idées, de la nature, de Dieu, de l'âme, du bien moral, de la cité ; il termine en caractérisant le platonisme et son influence. Ces études, claires et rapides, s'appuient immédiatement sur le texte même de Platon, on s'y sent toujours en contact avec lui : c'est un avantage capital. Cette impression est si vive sur l'auteur qu'elle semble souvent lui faire oublier les controverses ; il résout brièvement les questions discutées, les yeux fixés sur le texte, sans se détourner vers les commentateurs, sans s'attarder à les combattre (1). La plupart des

1 Ainsi (p. 243), la question de l'immortalité personnelle de l'âme est tranchée sans que l'interprétation de Teichmuller (*Studien zur Geschichte der Be-*

lecteurs aimeront certainement cette allure si libre et si dégagée, et ceux qui seront curieux de polémique trouveront ailleurs assez de livres et d'articles qui en sont pleins.

On reconnaîtra d'ailleurs que les jugements, qui semblent portés si sommairement, ont été mûris par un long travail, et que l'auteur nous livre en quelques mots le fruit d'une étude patiente. Le plus souvent on s'y ralliera sans peine; parfois cependant on hésitera à le faire. Ainsi j'avoue ne pouvoir me rendre à la sentence portée (p. 27) contre l'authenticité du *Parménide*; sur ce point, M. Piat se rallie à l'opinion de M. Huit, tout en l'abandonnant pour ce qui regarde le *Sophiste*; il me semble qu'on ne peut séparer ainsi la cause de ces deux dialogues : le *Sophiste* renferme une allusion transparente au *Parménide* (1); on trouve d'ailleurs entre les deux ouvrages une étroite parenté : même méthode, même sécheresse dialectique, même fond d'idées, même langue (2).

Un point beaucoup plus grave est celui de la causalité des idées. On sait que, dans le platonisme, il n'est point de question aussi obscure et en même temps aussi capitale que celle de la μέθεξις, de la participation des choses aux idées. M. Piat constate (p. 114) que les idées ont une causalité exemplaire et finale; il ajoute (p. 115) : une causalité efficiente. Cette dernière affirmation me paraît beaucoup plus discutable : elle semble très faiblement prouvée par le texte que l'on cite (3), et elle cadre mal avec l'ensemble du système : les idées sont causes de l'être, je ne crois pas qu'elles soient considérées,

griffe, pp. 111 et sqq., et *Die Platonische Frage* soit discutée ni même mentionnée : même remarque pour l'interprétation panthéiste de Platon, soutenue par Teichmuller, et combattue par Chiappelli *Della interpretazione panteistica di Platone*; des travaux de Jackson je n'ai vu mentionné que l'article sur le *Parménide*, non ceux sur le *Philèbe* (*Journal of Philology*, X, p. 253-290), le *Timée* (*ibid.*, XIII, p. 1-40), le *Théétète* (*ibid.*, p. 242-272), le *Sophiste* (*ibid.*, XIV, p. 173-230), le *Politique* (*ibid.*, XV, p. 281-305).

1 *Soph.* 217 C : Πότερον ε᾽ωθας ἥδιον αὐτὸς ἐπ᾽ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο, ὃ ἂν ἐνδείξασθαί τῳ βουληθῇς, ἢ δι᾽ ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νεὸς ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου ;

2 Cf. Lutoslawski : *The origin and growth of Plato's logic*, pp. 409 et sqq., 435 et sqq.

3 Platon *Rép.*, 517 C dit de l'idée du bien : Ἣν πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Il est bien difficile de prendre à la lettre cette production ou cette génération du soleil par l'idée du bien; si l'on veut presser ce passage, on aboutira à la thèse de Zeller sur l'identité de l'idée du bien et du démiurge.

sinon dans des passages d'un caractère mythique, comme causes du devenir.

Je reconnais d'ailleurs que ce discernement du mythe et de la philosophie est une des difficultés les plus ardues de l'exégèse platonicienne : il y a de la philosophie dans les fictions les plus hardies (1), il y a du mythe dans les argumentations les plus sévères, et Platon lui-même eût été parfois bien empêché de préciser jusqu'à quel point il engageait sa pensée dans les brillantes spéculations où il se complaisait. Dans certaines questions qui touchent de plus près à la religion, dans la question de Dieu surtout, cette distinction des deux domaines est particulièrement difficile : M. Piat s'est efforcé de préciser sur ce point la pensée de Platon et d'en retracer le développement progressif : Dieu n'est point l'idée du bien, ce n'est pas non plus le lieu des idées, c'est la partie supérieure de l'âme du monde (p. 167). Cette interprétation est exposée avec beaucoup de talent, et a certainement une grande vraisemblance ; je n'oserais dire davantage ; je ne crois pas qu'on puisse passer sur ce point de « l'opinion » à « la science ».

Sur quelques points encore j'aurais des réserves à formuler (2), mais les divergences d'appréciation que je signalerais ne sont-elles pas inévitables entre interprètes de Platon ? Ce que je tiens à redire en terminant, c'est l'attrait et l'utilité que ce livre aura pour tout lecteur. Un critique éminent nous exhortait récemment à lire Platon : cette étude de M. Piat y servira mieux que toute autre ; elle donnera le goût et l'intelligence de la philosophie de Platon, elle mettra

1. B.-F. Westcott : *The myths of Plato* (dans les *Essays in the history of religious thought in the west*. London, 1891, p. 1-50), p. 2 : *They (the myths) are not, in essence, simply graceful embellishments of an argument ; but venturous essays* ***after truth, embodiments of definite instincts, sensible representations of universal human thoughts, confessions of weakness, it may be, but no less bold*** *claims to an inherent communion with a divine and supersensuous world. They are truly philosophic, because they answer to innate wants of man ;* ***they are truly poetic, because they are in thought creative.*** Ce jugement me semble beaucoup plus exact que celui de M. Couturat (*De Platonicis mythis*, Paris, 1896, p. 59) : *Ut summam huius libri breviter contrahamus, mythi quos Plato composuit eandem omnino naturam et speciem praebent, quam ipse ceterorum, i. e. veterum* ***poetarum aut sacerdotum, mythis tribuere solet, ut in Introductione exposuimus :*** *scilicet mythi nihil aliud quam antiquæ, poeticæ, religiosæ fabulæ sunt, quæ falsa pro veris exhibent. Unde facile concludere licet, Platonicos quoque mythos* ***mendaces esse et fallaces.***

2. Dans l'interprétation que donne M. Piat des preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme, il me semble qu'il ne rend pas toute la signification de l'argument du *Phédon*, 100 B-107 B (p. 240, n. 3) et surtout de la *Rép.*, X, 608 E-611 A (p. 241, n. 1). — Cf. E. Caird : *The evolution of theology in the greek philosophers*, I, p. 204 et sq.

en contact avec elle, elle sera cette chaîne aimantée dont parle l'*Ion*, qui fera passer dans les âmes le frémissement et l'élan de la pensée platonicienne.

J. LEBRETON.

CH. DARWIN, par Ch. Thouverez, professeur à l'Université de Toulouse; nos 438 et 439 de la collection *Science et Religion*. 1 vol. de 125 pages; Bloud et Cie, éditeurs.

L'étude de M. Thouverez sur Darwin est extrêmement consciencieuse et captivante; on trouvera dans cet opuscule des détails qu'on chercherait en vain dans de gros volumes, et sa lecture dispensera de recourir à une « littérature » étendue. L'auteur nous présente un tableau complet de la vie de Ch. Darwin en insistant sur la genèse de ses idées, puis un résumé clair et concis de tous ses grands travaux, encadré entre une étude sur les précurseurs de Darwin (1749-1859) et une étude sur ses successeurs (1882-1900). Le grand public ne connaît guère de Darwin que l'*Origine des espèces* : c'est trop peu; M. Thouverez lui fournit une vue d'ensemble sur toute l'œuvre qu'il éclaire par l'histoire de ses origines et de son admirable préparation. La noble figure de Darwin a été éclipsée par celle de disciples remuants et un peu « faiseurs » : sa méthode n'a rien de commun avec celle d'un Huxley ou d'un Hæckel. Darwin est un chercheur modeste et patient qui accumule les matériaux et les recherches de détail avant de formuler sa grande hypothèse. Il avait cinquante ans quand il publia l'*Origine des espèces* (1859), encore cette publication lui fut-elle arrachée par les circonstances; c'est seulement dix ans plus tard qu'il donne coup sur coup les travaux qui étayent et développent sa doctrine (de 1868 à 1882).

Le succès et la gloire durable de Darwin viennent de ce qu'il a transporté dans le domaine de la science positive une hypothèse émise prématurément par Lamarck et Gœthe. Le transformisme, qui est lui-même une forme de l'évolution, existait avant Darwin; mais l'hypothèse de la *sélection naturelle* a précisé le transformisme, en permettant de l'éprouver au contact des faits et des expériences. Le darwinisme est surtout important par ses conséquences philosophiques et religieuses. Il a suscité un conflit aigu entre les vieilles traditions et la science nouvelle sur la question des origines de l'homme, comme jadis Galilée avait fait éclater par ses observations astronomiques l'antagonisme entre la Bible et les données scientifiques au sujet du rang de notre planète dans l'univers.

Dans sa *Conclusion*, qui intéresse tout particulièrement les philosophes, M. Thouverez examine avec impartialité les problèmes philosophiques et religieux soulevés par le darwinisme. Il pose d'abord un principe qui a été énoncé par Cournot presque dans les mêmes termes. « En aucun cas, dit-il, la religion ne doit se mettre en opposition avec une hypothèse *scientifique* dans des termes tels que la démonstration ultérieure de la vérité puisse paraître une victoire sur l'esprit religieux ou spiritualiste. » En effet, ce sont deux domaines différents. Aux raisons scientifiques il ne faut opposer que des raisons scientifiques ; et la seule attitude qui convienne au philosophe en face du transformisme est de considérer d'abord comme indifférente la solution de fait qui interviendra un jour ou l'autre. Il ne faut donc voir dans les discussions transformistes qu'une compétition entre plusieurs hypothèses scientifiques ; et, par contre, « ne pas accepter de la science un rôle de tutelle sur l'esprit qu'elle ne saurait avoir ».

Si la religion doit attendre sans s'émouvoir la solution du débat ouvert entre savants, le métaphysicien doit critiquer et interpréter les hypothèses scientifiques. Or, il ne faut pas oublier que le rapport de conditionné à condition n'absorbe pas le conditionné dans la condition, « et peu importe en ce sens que le règne humain ait pour précurseur le règne animal si quelque différence essentielle, auquel un préjugé matérialiste nous empêche de donner toute sa valeur, sépare absolument un règne de l'autre ». Le transformisme ne peut faire table rase des hiatus qui existent dans la nature. Bien plus, si l'on part de l'idéalisme, il n'est qu'un système de représentations qui a pour moteur la vie même de l'esprit.

En tant qu'hypothèse scientifique, le darwinisme explique la genèse des espèces par un mécanisme pur, par une sorte de triage automatique. Mais les savants eux-mêmes ont montré que si la sélection maintient les modifications une fois apparues, elle ne les crée pas. Il faut ajouter autre chose : variation fortuite (de préférence variation brusque), ou adaptation causale au milieu. C'est donc un principe régulateur et non constitutif d'existences nouvelles. D'autre part, l'évolution ne se fait pas toujours du simple au complexe comme le voudrait l'hypothèse de la sélection naturelle. Il faut donc la corriger et la compléter.

Les transformistes actuels n'acceptent pas le darwinisme intégral. Mais la question se pose : quelle est la valeur du transformisme ? M. Thouverez adopte une solution moyenne entre le fixisme de Cuvier et le transformisme radical : « Variation limitée, dérivation relative, en sorte que le passage d'une espèce à l'autre est un des éléments, mais non pas l'élément unique des diversités du monde

organique. » Cette solution ne diminue en rien la puissance de Dieu et la dignité de l'homme. Il subsiste toujours entre la matière et la vie un fossé infranchissable : « Les causes finales se superposent aux causes mécaniques et se les subordonnent, en sorte que les causes matérielles, ne se contredisant jamais, paraissent suffire à tout expliquer par le mécanisme, mais le mécanisme lui-même a ses lois et ses sources au-dessus de lui dans le règne des fins. » Ces considérations et d'autres plus délicates que nous ne pourrions exposer brièvement sont fort sages et fort sagaces. On éprouve du plaisir à suivre M. Thouverez dans la critique du darwinisme non moins que dans le résumé objectif des travaux de Darwin. En somme, c'est une monographie très utile, exécutée avec une méthode rigoureuse et conçue dans un excellent esprit.

Il est d'un heureux augure de voir les philosophes fréquenter de plus en plus les savants et étudier avec soin leurs travaux. Tout le monde y gagnera, la philosophie comme la science. Grâce à cette alliance féconde, l'ère du scientisme semble close : aujourd'hui la religion de la science ne pourrait naître, et les grossières simplifications du matérialisme n'en imposent plus. La science qui se sent surveillée par la philosophie a perdu de son outrecuidance, et la philosophie qui se met à l'école des savants leur emprunte quelques-unes de leurs qualités les plus solides.

F. MENTRÉ.

II. — PHILOSOPHIE

LES BASES DE LA PHILOSOPHIE NATURALISTE, par A. Cresson, professeur de philosophie au lycée de Lyon. 1 vol. in-16, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50, F. Alcan, édit.

L'auteur s'est proposé de faire « un exposé de vulgarisation court, impartial, accessible à tous, des principes les plus fondamentaux de la *philosophie naturaliste* », et on peut dire qu'il a pleinement atteint son but. La philosophie naturaliste s'oppose à la conception du moyen âge qui était *géocentrique, anthropocentrique* et *finaliste :* autant de caractères que la science a ruinés l'un après l'autre. La philosophie naturaliste, c'est en gros le monisme ou le matérialisme rajeuni, qui explique l'ensemble des choses par le mécanisme. Cette explication cadre assez bien avec les faits du monde inorganique ; des difficultés de plus en plus graves surgissent avec l'apparition

d'abord de la vie, puis de l'esprit et enfin des sociétés. M. Cresson essaye de montrer que ces hiatus ne sont pas aussi profonds qu'il pourrait sembler au premier abord : la thèse de la réductibilité des phénomènes biologiques aux phénomènes physico-chimiques gagne du terrain ; le fossé entre le physiologique et le psychologique, entre les animaux et l'homme, se comble de plus en plus, grâce au transformisme ; la sociologie elle-même s'imprègne d'esprit naturaliste et mécaniste. Faut-il en conclure que la vieille hypothèse spiritualiste a définitivement vécu, que l'âme et Dieu sont des entités factices ? On sent bien que le naturalisme a toutes les sympathies de M. Cresson : « Notre monde solaire et tout ce qu'il contient *pourrait bien* être né automatiquement. Une certaine quantité de force persistante et soumise à des lois, peut-être aussi une certaine quantité de matière qui n'augmente et ne diminue jamais, il n'en faut pas plus pour expliquer ce que nous connaissons du monde » (p. 171). Mais l'originalité de sa thèse consiste à en apercevoir le caractère conjectural : M. Cresson n'a pas l'outrecuidance d'un Büchner ou d'un Hæckel, il connaît le fort et le faible de sa théorie, il avoue de bonne grâce qu'elle est un acte de foi qui repose sur un postulat à jamais indémontrable : « Ce dont notre esprit ne peut douter est l'expression du réel. »

Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce volume pour un esprit informé, c'est sans contredit la préface et la conclusion. Aux yeux mêmes de M. Cresson, « la philosophie naturaliste reste suspecte parce qu'elle dépasse la science et aussi parce qu'elle prend pour des traductions exactes du réel des schémas scientifiques éminemment utiles aujourd'hui, mais peut-être provisoires ». C'est une croyance suggérée par la science, mais qui ne confond et ne se confondra jamais avec elle ! Parmi les croyances actuelles, c'est une des moins incohérentes, et une des plus fécondes ; c'est une croyance qui s'est faite d'elle-même graduellement par le progrès des sciences et vers laquelle tous les résultats scientifiques semblent converger. Mais elle ne s'impose pas d'une façon absolue : « Elle est *peut-être* l'expression exacte de ce qui est ; elle n'est *peut-être* qu'une vue schématique de l'univers éminemment commode, mais déformée et modifiable. Nul n'a prouvé à la rigueur qu'elle soit l'un ou l'autre. Nul ne le prouvera jamais. » (P. 178, cf. p. 173, etc.) On saura gré à l'auteur de cet aveu de modestie auquel ne nous avaient pas habitués le matérialisme lourd des Allemands et le sensualisme des Français du XVIIIe siècle. Il cadre bien avec sa devise : « Savoir vraiment, c'est savoir qu'on

sait ce qu'on sait et qu'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas. » De l'avis de certains, la formule est encore trop ambitieuse, mais c'est un acheminement à la tolérance dont nous prenons volontiers acte.

La préface de ce petit volume contient encore une autre idée que nous croyons extrêmement juste et que nous avons défendue à plusieurs reprises : « Les diverses philosophies générales ne sont que les expressions de tempéraments qui se heurtent. » Ceci nous ramène à la constatation de Sainte-Beuve qui s'était promené dans tant de cerveaux humains, à savoir qu'il y a des familles d'esprits. Ces familles d'esprits ne se discernent pas seulement dans l'histoire de la philosophie, mais aussi dans l'histoire des diverses sciences (très nettement en biologie et en géologie) pour autant que les sciences comportent de vastes hypothèses extra-scientifiques. Ces attitudes diverses (qui mériteraient d'être classées méthodiquement) sont toutes fécondes, mais elles ne le sont pas toujours également : leur succès varie non seulement suivant les milieux, mais aussi suivant les époques. Quelle conséquence tirer de là ? C'est que les grandes hypothèses de l'homme sur la nature ne peuvent être convaincues de vérité ni de fausseté. Tel esprit incline à admettre telle hypothèse et sera rebelle à l'hypothèse adverse qui séduit un autre esprit ; tous deux resteront irréductibles, car ils ne parlent pas la même langue et traduisent inconsciemment dans leur langage les idées de l'adversaire : « S'imaginer qu'un naturaliste de tempérament forcera par argumentation un idéaliste de tempérament à venir à ses idées est aussi naïf que de s'imaginer qu'un idéaliste de tempérament forcera un naturaliste à venir aux siennes. Ils sont condamnés à se condamner réciproquement. » Mais on ne connaît pas son tempérament *a priori*, il faut l'avoir éprouvé au contact des faits et des doctrines. « Il faut avoir regardé le monde à travers diverses lorgnettes pour savoir quelle est celle qui convient à notre vue. » Le naturalisme est une de ces lorgnettes : tout philosophe doit l'avoir essayée.

D'accord ; mais pourquoi parler de *vulgarisation* ? Les philosophes n'ont pas besoin de recourir aux fabricants de lorgnettes. Par métier, ils sont habitués à retourner leurs lunettes, et ils préfèrent les professions de foi nettes et originales aux traductions *ad usum vulgi*. Car le vulgaire, qui ne regarde pas les choses de près, confond l'hypothèse avec la vérité : il sautera la préface de M. Cresson et oubliera ses réserves pour ne retenir que l'explication naturaliste. Or, si le naturalisme est sans danger pour de purs spéculatifs pénétrés de leur faiblesse et des lacunes de la science, il n'est pas inof-

fensif pour des âmes simplistes prêtes à faire passer leurs convictions dans la vie quotidienne et à tirer du naturalisme une morale. Le naturalisme tue l'idéal et ravale l'homme, il engendre la société qui a fleuri au XVIIIe siècle. Un pragmatiste n'hésiterait pas à le condamner sur ce soupçon. Je crois donc que peu de philosophes liront le livre de M. Cresson, et je souhaite que moins de profanes encore le méditent. Cependant je suis le premier à reconnaître le talent de l'auteur et la sincérité de son attitude. Mais je me place ici sur le terrain des conséquences pratiques, qu'il ne faut jamais perdre de vue (le *Disciple* de P. Bourget est un avertissement salutaire). Position peu philosophique, en vérité : sur le fonds de la question, sur les insuffisances du mécanisme même pour l'explication du monde inorganique, j'aurais trop à dire, et d'ailleurs je ne persuaderais pas M. Cresson qui connaît les lacunes de son système : il le juge extra-scientifique; peut-être est-il, à certains égards, antiscientifique.

F. MENTRÉ.

III. — THÉOLOGIE

HORS DE L'ÉGLISE POINT DE SALUT, par le R. P. Hugon, Paris, Téqui, 1907.

Hors de l'Église point de salut, c'est une sentence qui révolte bien des esprits ; même parmi les catholiques, beaucoup la jugent trop sévère. Le R. P. Hugon montre que ces répugnances tiennent à l'absence de la vraie notion du surnaturel. Si l'homme est déchu de l'espérance de la vision béatique que Dieu lui avait gratuitement accordée, si Dieu a bien voulu nous la rendre dans sa miséricordieuse bonté, il est évident que nous ne pouvons y prétendre qu'en nous conformant aux conditions qu'il a lui-même posées, c'est-à-dire en nous aggrégeant à l'Église ou en étant du moins dans telle disposition que nous nous attachions à elle dès qu'elle nous serait connue. Dieu, ajoute l'auteur, donne à tous les hommes une première grâce pour se tourner vers le bien et la vérité ; s'ils y sont fidèles, il ménage les moyens de les unir au corps ou à l'âme de l'Église. Le cas n'est pas si rare qu'on le croit, même chez les païens. Il n'y a pas longtemps, un missionnaire était introduit auprès d'une vieille Japonaise qui se mourait. Il l'instruit brièvement et la baptise. Cette femme lui répond après l'avoir entendu : Ce que vous m'avez dit, je l'attendais depuis longtemps.

La thèse ainsi posée nous paraît indiscutable. Dans l'application, l'auteur nous semble plus préoccupé de la justifier que de l'adoucir. Il est impitoyable pour les apostats déclarés, ce que l'on comprend assez bien ; il n'est guère moins sévère pour ces catholiques qui ont abandonné les croyances de leur première communion. Il refuse d'admettre leur bonne foi. Sans doute, les passions ont eu souvent part au naufrage. Mais ne faut-il pas tenir compte, aujourd'hui surtout, d'une éducation mal dirigée, d'une instruction insuffisante, de l'influence de préjugés partout répandus ? A l'époque de la première communion l'instruction est généralement très rudimentaire ; un enfant n'en saurait porter une autre. Si l'instruction n'a pas été continuée et développée jusqu'au moment où les convictions sont solidement établies, comment le jeune homme se défendra-t-il contre l'action d'un milieu le plus souvent incrédule ? C'est un cas malheureusement trop fréquent. A ceux qui prennent charge de l'éducation de la jeunesse à y réfléchir.

D. V.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

NOTES D'ÉDITION

ESSAI SUR LES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX DE LA REPRÉSENTATION, par O. Hamelin, chargé de Cours à la Sorbonne ; 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ; 7 fr. 50. Félix Alcan, éditeur.

L'auteur a trouvé le point de départ de la pensée dans la distinction kantienne des jugements analytiques et des jugements synthétiques. Mais la solution du problème de la synthèse telle qu'elle est donnée par Kant et par Renouvier ne lui a pas semblé satisfaisante, et il estime qu'on pourrait en attendre une meilleure d'une dialectique analogue à celle de Hegel. Toutefois il a répugné à mettre, comme Hegel, la contradiction au cœur des choses et il a cherché au processus dialectique un autre moteur. Croyant en avoir rencontré un, il a essayé de construire la représentation d'une façon progressive, c'est-à-dire sans rien sacrifier des caractères propres de chaque notion tout en enchaînant les notions l'une à l'autre. Cette tentative se poursuit sans interruption à travers toutes les notions fondamentales depuis la simple relation jusqu'à la personnalité.

MORALE ET SOCIÉTÉ, par George Fonsegrive. 1 vol. in-16 (Collection *Études de Morale et de Sociologie*). Prix : 3 fr. 50 ; franco : 4 francs. Librairie **Bloud et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.**

Le problème des rapports des droits individuels et des lois sociales est le grand problème de ce temps. C'est ce problème que M. Fonsegrive examine et auquel il apporte, sinon une solution complète, du moins des

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

éléments importants de solution. Il s'attache à faire voir que l'homme est double, à la fois moral et social, que les lois sociales ne sont pas identiques à la loi morale, et que ce que l'on appelle justice sociale est très souvent en opposition avec la justice morale. Et de tout cela il résulte que si la morale a sa loi, la société a aussi les siennes et qui sont distinctes. L'homme donc doit pour bien vivre faire engrener ensemble ces deux espèces de lois, résoudre les conflits qui s'élèvent entre la conscience et l'organisation sociale, et le nouveau livre de M. Fonsegrive nous dit à la fois quels sont ces conflits et comment on peut les résoudre.

LES VARIATIONS DES THÉORIES DE LA SCIENCE, par le vicomte R. D'ADHÉMAR. 1 vol. in-12 Collection *Science et Religion*, n° 445. Prix : 0 fr. 60. Librairie BLOUD et Cie, 4, rue Madame, Paris-VIe.

La critique des Sciences a été l'une des œuvres notables de ces quinze dernières années.

Pour critiquer, il faut d'abord savoir à fond.

L'auteur montre donc, tout d'abord, avec assez de détail, quelles sont, actuellement, les larges doctrines fondamentales de la Physique théorique.

Il montre la *Physique thermodynamique* et la *Physique de l'electron* s'opposant et se complétant.

Il a alors établi une base suffisante pour discuter cette question : « Qu'est-ce que la Science ? » Après avoir critiqué, il faut reconstruire. C'est ce que fait le Néo-Positivisme dont la doctrine naissante, touchant la Science, la Foi, leur hétérogénéité et leur ressemblance, est très profonde.

Mais remarquons bien que la Philosophie nouvelle suppose l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. — Faute d'une culture assez vaste, certains n'y voient qu'une forme nouvelle de Scepticisme.

Erreur totale, contre laquelle l'auteur proteste énergiquement.

ENSEIGNEMENT ET RELIGION. *Études philosophiques*, par Georges LYON, recteur de l'Académie de Lille, ancien maître de conférences à l'Ecole normale supérieure. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* : 3 fr. 75 Félix ALCAN, éditeur.

Ce volume est consacré à des études qui ont pour objet l'art d'enseigner envisagé dans ses relations avec la pensée philosophique et la croyance religieuse. La première intitulée : *L'Enseignement d'État et la pensée religieuse* a pour but d'examiner comment et dans quel esprit le professeur d'État doit, devant ses élèves, examiner le fait religieux. Les difficultés soulevées par la rupture du Concordat prêtent à ce sujet une saisissante actualité. Traité à un point de vue scientifique, il a permis cependant à l'auteur des conclusions pratiques très simples qui ne peuvent affaiblir

les prétentions des partis extrêmes, et ces conclusions tiennent en trois mots : tolérance, pensée libre et respect.

Le second sujet traité par M. Georges Lyon a pour point de départ une polémique qu'il soutint contre Jules Simon, revendiquant pour les professeurs de philosophie le droit de sortir des limites que leur imposaient les spiritualistes, qui voulaient en faire seulement des catéchistes laïques des principes théistes primordiaux.

Enfin, après avoir plaidé pour son compte la cause de la modération et de l'indépendance en matière religieuse, l'auteur appelle le plus tolérant des penseurs au secours de la tolérance, et termine par une étude sur la philosophie religieuse et éducatrice du philosophe anglais Locke.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr I. WAYNBAUM. — *La physionomie humaine. Son mécanisme et son rôle social.* Un vol. in-8° de 320 pp. Alcan, Paris, 1907.

Dr Louis PERRIER. — *Les obsessions dans les psychonévroses.* Un vol. in-8° de 138 pp. A. Dupuy, Montpellier, 1907.

Sir Oliver LODGE. — *La vie et la matière,* traduit de l'anglais par J. Maxvell. Un vol. in-16 de 148 pp. Alcan, Paris 1907.

Joseph PROST. — *Essai sur l'atomisme dans la philosophie cartésienne.* Un vol. in-8° de 274 pp. Henry Paulin, Paris, 1907.

Édouard RŒHRICH. — *L'attention spontanée et volontaire.* Un vol. in-16 de 176 pp. Alcan, Paris, 1907.

Ch. APPUHN. — *Œuvres de Spinoza,* traduites et annotées. Un vol. in-18 de VIII+370 pp. Garnier, 1907.

NEWMAN. — *Grammaire de l'Assentiment,* traduit de l'anglais par Madame Gaston Paris. Un vol. in-8° de 408 pp. Bloud, 1907.

J.-J. ESCANDE. — *L'Égalité.* Broch. de 73 pp. Bibliothèque coopérative laïque et républicaine. Paris, 1907.

Abel REY. — *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.* Un vol. in-8° de V+412 pp. Alcan, Paris, 1907.

P. MALAPERT. — *Leçons de philosophie.* — 1er volume : Psychologie. In-8° de 488 pp. Paris, Félix Juven.

F. PILLON. — *L'année philosophique,* XVIIe année, 1906. Un vol. in-8° de 272 pp. Paris, Alcan, 1907.

George CHATTERTON HILL. — *Heredity and selection in sociology.* Un vol. in-8° de XXX+570 pp. Adam and Charles Black. London, 1907.

William JAMES. — *Pragmatism. Popular lectures of Philosophy.* Un vol. in-8° de 301 pp. Longmans, Green and C°, London, 1907.

Benedetto CROCE. — *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia.* Broch. de 53 pp. F. Giannini, Napoli, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

AVANT-PROPOS

L'essai que l'on va lire est un fragment d'une œuvre plus considérable ; cette œuvre, qui étudiera la formation du système de Copernic, *sera publiée plus tard ; à notre essai historique sur le mouvement relatif et le mouvement absolu, nous avons laissé la forme qu'il aura dans l'ouvrage complet.*

SOMMAIRE : I. Il appartient à la Métaphysique de fixer le sens de ces mots : La Terre est immobile, la Terre tourne. — II. Le mouvement du Ciel et le repos de la Terre d'après Aristote. — III. Les philosophes grecs et l'immobilité du lieu. — IV. Les commentateurs arabes d'Aristote, Averroès. — V. Albert le Grand. — VI. Saint Thomas d'Aquin. — VII. Gilles de Rome. — VIII. Jean Duns Scot. — IX. L'École scotiste. Jean le Chanoine. — X. Guillaume d'Occam. — XI. Water Burley. — XII. Jean de Jandun. — XIII. Albert de Saxe. — XIV. L'École de Paris : Marsile d'Inghen. Pierre d'Ailly. Pierre Tartaret. — XV. La théorie du lieu dans les Universités allemandes. Conrad Summenhard. Frédéric Sunczel. — XVI. L'influence parisienne à l'École de Padoue. Paul Nicolletti de Venise. Gaëtan de Tiène. — XVII. La philosophie réactionnaire de l'École de Padoue. Agostino Nifo. — XVIII. Nicolas Copernic — XIX. Coup d'œil sur les temps modernes. — XX. Conclusion.

I. — Il appartient à la Métaphysique de fixer le sens de ces mots : La Terre est immobile, la Terre tourne.

Au XIVe siècle, l'École terminaliste de Paris est donc unanimement acquise au système astronomique de Ptolémée ; sous son influence, l'École de Vienne compose les traités qui répandent et complètent la connaissance de ce système. Il est temps d'examiner les arguments par lesquels les *Parisiens* prétendent

établir les hypothèses sur lesquelles ce système est fondé, et, en particulier, la plus essentielle de toutes, le repos de la Terre au centre du Monde.

Mais avant que nous puissions rapporter les raisons alléguées en faveur de ces propositions : La Terre est immobile, le Ciel tourne autour de la Terre, il nous faut examiner la signification que leur attribuent ceux qui les formulent ; et la question préalable qui s'impose ainsi à notre examen est, en Philosophie naturelle, des plus délicates qui soient.

Le témoignage des sens, si attentifs qu'on les suppose, l'expérience, si ingénieuse qu'on l'imagine, ne peuvent jamais décider qu'un corps est en repos ou qu'il est en mouvement. Nos moyens d'observation nous permettent de reconnaître que deux corps, disposés l'un par rapport à l'autre d'une certaine manière, à un certain instant, sont autrement disposés à un autre instant ; ils peuvent reconnaître que la position mutuelle des deux corps varie avec le temps ; ils peuvent percevoir le *mouvement relatif* de ces deux corps. Mais aucun de nos sens ne nous permet de décider que c'est le premier corps qui se meut tandis que le second demeure en repos, ou bien que le second seul change de place, ou bien encore que les deux corps se meuvent en même temps.

Ainsi les observations astronomiques peuvent nous faire connaître, avec une précision de jour en jour plus grande, la position que les étoiles occupent à chaque instant par rapport aux diverses parties de la Terre ; elles déterminent de mieux en mieux le mouvement relatif des constellations et de notre globe ; mais prouver que le Ciel tourne autour de la Terre immobile ou que la Terre est animée d'un mouvement de rotation au sein d'un Ciel fixe, ou bien encore que le Ciel et la Terre se meuvent tous deux, cela, elles ne le peuvent, elles ne le pourront jamais.

Pour celui qui ne veut formuler aucune proposition dont le sens ne se tire de l'observation, pour celui qui ne veut examiner aucun problème si l'expérience n'en peut sanctionner la solution, cette question : Est-ce la Terre qui se meut, est-ce le Ciel qui tourne, n'est qu'un assemblage de mots, dénué de toute signification.

Or, cette question, les plus sages des humains la discutent depuis des millénaires ; les réponses qu'ils ont proposé de lui donner sont nombreuses et diverses ; à moins donc de supposer que tous les philosophes de la Nature ont déraisonné depuis Pythagore, il faut bien admettre qu'ils attribuaient une signification à ces paroles : la Terre est immobile, la Terre tourne ; et comme les enseignements de l'expérience sont impuissants à fixer cette signification, il faut croire qu'ils la déterminaient par des considérations où tout ne se tirait point de la perception extérieure ; ces considérations, où la raison avait forcément mis quelque chose qu'elle ne tenait point des sens, méritent proprement le nom de métaphysiques.

Il nous faut donc enquérir des pensées métaphysiques par lesquelles les astronomes ont fait des discussions sur le repos et le mouvement de la Terre autre chose que des querelles de mots. Cette enquête n'est point aisée ; ces pensées, en effet, il est fort difficile de les concevoir d'une manière parfaitement précise, de les exprimer avec une entière clarté ; beaucoup les ont soupçonnées plutôt qu'aperçues ; sous des formules confuses et ambiguës, ils nous ont laissé le soin de les deviner.

C'est à quoi nous allons nous appliquer ; depuis les écrits d'Aristote jusqu'aux traités qui ont précédé de peu l'œuvre de Copernic, nous allons rechercher ce qu'entendaient les physiciens lorsqu'ils niaient ou affirmaient le mouvement de la Terre.

II. — Le mouvement du Ciel et le repos de la Terre d'après Aristote

Au point de départ de l'évolution intellectuelle que nous voulons retracer nous trouvons, cela va de soi, les théories développées par Aristote ; ce sont donc ces théories qu'il nous faut examiner en premier lieu.

Le texte qui va tout d'abord retenir notre attention ne se rattachait sans doute que par un lien assez lâche, dans la pensée du Stagirite, à la question qui nous doit occuper ; mais

les commentateurs ont resserré ce lien au point de le rendre indissoluble.

Ce texte se trouve au second livre du Traité *Du Ciel et du Monde* (1).

Aristote se demande pourquoi, au lieu d'un Ciel unique, animé d'un seul mouvement de rotation, le Monde nous présente plusieurs cieux qui se meuvent diversement.

« Le Ciel, dit-il, ne se meut pas d'un mouvement unique, car tout corps animé d'un mouvement de rotation tourne nécessairement autour d'un centre fixe ; et, d'autre part, si une sphère est animée d'un mouvement de rotation, il n'est aucune partie de cette sphère qui demeure absolument fixe. »

La première proposition formulée par Aristote ne saurait faire l'objet d'un doute : en une sphère animée d'un mouvement de rotation, le centre est fixe. Entre cette proposition et celle qui la suit, la continuité logique est visiblement interrompue ; il nous faut suppléer une pensée que le Stagirite sous-entend ; et cette pensée, bien faite pour déconcerter nos intelligences modernes, ne peut être que celle-ci : Ce qui est immobile, ce n'est pas un simple point, le centre ; il faut que ce soit une portion de matière d'une certaine étendue, il faut que ce soit un corps.

Cet intermédiaire rétabli, la suite des raisonnements du Stagirite se déroule sans heurt.

Au centre de la sphère céleste animée d'un mouvement de rotation, il faut un corps immobile ; or, si cette sphère était une masse rigide, animée tout entière du même mouvement de rotation, aucune de ses parties, si petite soit-elle, ne demeurerait immobile ; il faut donc qu'une discontinuité sépare le corps central immobile du reste de la sphère qui tourne autour de lui.

Ce corps central immobile sera-t-il formé de même substance que le Ciel ? Si oui, c'est donc que la substance céleste peut demeurer naturellement en repos au centre du Monde.

Mais au nombre des axiomes de la Mécanique péripatéticienne se trouve celui-ci (2) : Si un corps peut, sans aucune

1 Aristote : Περὶ Οὐρανοῦ τὸ Β, γ (*De Cœlo et Mundo*, l. II, c. III).

2 Aristote : Περὶ Οὐρανοῦ τὸ Α, γ (*De Cœlo et Mundo*, l. I, c. VIII).

violence, demeurer immobile en un certain lieu, qui est alors son *lieu naturel*, lorsqu'on le placera hors de ce lieu, il se portera vers lui par *mouvement naturel*.

Susceptible de demeurer naturellement en repos au centre du Monde, la substance céleste se porterait naturellement vers ce centre lorsqu'elle s'en trouverait éloignée ; le mouvement naturel du Ciel serait ce mouvement centripète qui caractérise les corps graves ; or, bien au contraire, Aristote a admis que le mouvement naturel du Ciel était un mouvement de rotation uniforme.

Ce corps central immobile dont la révolution du Ciel suppose l'existence ne saurait être formé par la substance céleste ; il est nécessairement composé d'une autre substance douée de pesanteur. « Il faut donc que la Terre existe ; elle est ce corps qui demeure immobile au centre. Pour le moment, nous supposerons cette immobilité ; elle sera démontrée plus tard. »

Tel est le raisonnement par lequel, du mouvement du Ciel, Aristote pense déduire l'existence de la Terre et son immobilité au centre du Monde ; ce raisonnement, d'ailleurs, n'est pas donné par le Philosophe comme pleinement satisfaisant, puisqu'il annonce d'autres preuves du repos de la Terre.

Pour dérouler la chaîne de cette argumentation, nous avons dû forger une maille qui faisait défaut ; l'intermédiaire que nous avons proposé de rétablir est-il bien celui que le Stagirite avait sous-entendu ? Il nous serait permis d'en douter si nous n'avions, pour asseoir notre conviction, le témoignage de l'un des plus pénétrants interprètes d'Aristote, de Simplicius.

Simplicius, commentant le texte qui nous occupe, écrit (1) ceci :

« Si l'on prétendait que c'est autour de son centre même que le Ciel se meut, on affirmerait, semble-t-il, une chose impossible ; le centre, en effet, n'est autre chose que le terme d'un corps ; il ne peut demeurer immobile lorsque se meut le corps dont il est le terme ; le centre n'a point d'exis-

(1) Simplicii philosophi acutissimi *Commentaria in quatuor libros de Cœlo Aristotelis*, noviter fere de integro interpretata, ac cum fidissimis codicibus græcis recens collata ; Venetiis, apud Hieronymum Scotum, MDLXIII. In lib. II comm. 11, p. 138.

tence par lui-même ; puis donc que le centre ne peut être immobile, le Ciel ne saurait tourner autour de lui. »

Non seulement Simplicius interprète de cette manière la pensée d'Aristote, mais il nous apprend que cette interprétation était aussi celle d'Alexandre d'Aphrodisie et de Nicolas de Damas ; il nous est donc permis de croire que ces réflexions, pour étranges qu'elles nous paraissent, sont conformes aux intentions du Stagirite.

Le passage de Simplicius que nous venons de citer est précédé de ces lignes : « Tout corps animé d'un mouvement de rotation possède, en son centre, un corps immobile autour duquel il tourne. C'est, en effet, une proposition universellement vraie : Toutes les fois qu'un corps se meut de mouvement local, il existe nécessairement quelque chose fixe vers laquelle ou autour de laquelle ce corps se meut ; cela est démontré dans le livre *Du mouvement des animaux.* »

Cet appel aux théories exposées dans le livre *Du mouvement des animaux* n'a point été, d'ailleurs, imaginé par Simplicius ; celui-ci nous apprend qu'Alexandre d'Aphrodisie invoquait également ces théories pour prouver que le mouvement du Ciel requiert un corps central immobile.

Les commentaires au *De Cœlo* d'Aristote qu'Alexandre avait composés sont aujourd'hui perdus ; ceux de Simplicius nous ont été conservés ; entre ceux-là et ceux-ci se placent, dans le temps, les *Paraphrases* de Themistius.

Nous ne possédons plus le texte grec de la *Paraphrase* sur le *De Cœlo* que Themistius avait rédigée ; mais cette *Paraphrase* avait été traduite en arabe, probablement sur une version syriaque ; de l'arabe, elle fut transcrite en hébreu ; enfin, au XVIe siècle, un médecin juif de Spolète, Moïse Alatino, mit en latin la version hébraïque (1).

Or, à l'imitation d'Alexandre, dont il s'inspire souvent, Themistius appuie l'immobilité de la Terre de raisons empruntées au traité *Du mouvement des animaux.*

(1) THEMISTII Peripatetici lucidissimi *Paraphrasis in libros quatuor Aristotelis de Cœlo nunc primum in lucem edita.* Moyse Alatino Hebræo Spoletino medico ac philosopho interprete. Ad Aloysium Estensem Card. amplissimum. Cum privilegio. Venetiis, apud Simonem Galignanum de Karera, MDLXXIIII.

« Il est nécessaire, dit-il [1], que la vie du Ciel, qui est son mouvement de rotation, soit perpétuelle. Mais toute rotation et, en général, tout mouvement, se fait sur quelque chose qui demeure absolument immobile. En effet, en ce que nous avons dit du mouvement des animaux, nous avons vu que ce qui demeure en repos et immobile ne saurait faire partie de ce qui se meut sur ce terme fixe. Si, en effet, une partie du Ciel mobile demeurait en repos, le mouvement naturel de la substance céleste serait dirigé vers cette partie qui demeure en repos : le mouvement du Ciel serait alors un mouvement rectiligne vers ce terme, et non pas un mouvement circulaire autour de ce terme. »

Les trois plus célèbres commentateurs grecs d'Aristote s'entendent donc en cette affirmation : Lorsque le Stagirite démontre, en son Περὶ Οὐρανοῦ, que le mouvement du Ciel requiert l'existence d'une Terre immobile, il appuie implicitement sa déduction aux principes qu'expose le livre *Du mouvement des animaux*. L'exemple d'Alexandre, de Themistius et de Simplicius fut suivi, au moyen âge, d'abord par Averroès, puis par une foule de commentateurs.

Rien de moins justifié, cependant, que ce rapprochement entre la théorie, exposée au *De Cœlo*, que nous venons d'analyser et les propositions que l'on trouve au livre *Du mouvement des animaux*.

L'auteur de ce livre — plusieurs pensent que ce n'est point Aristote — établit, tout d'abord, cette première vérité : Pour qu'un animal puisse mouvoir une partie de son corps, il faut qu'une autre partie de ce corps demeure fixe et serve d'appui aux organes qui déplacent la première. « Mais, ajoute-t-il, il ne suffit pas que l'animal trouve en lui-même une partie immobile ; il faut encore qu'il trouve hors de lui quelque chose qui demeure fixe et en repos. Et c'est là une proposition bien digne de l'attention des savants ; elle s'applique non seulement au mouvement des animaux, mais encore au mouvement et au transport par impulsion de toute espèce de corps ; de même, en effet, il faut qu'il existe quelque chose d'immobile partout où un corps doit être mû. »

[1] Themistius : *Op. cit.*, l. II, fol. 27, recto.

Ce qu'Aristote ou l'auteur, quel qu'il soit, de cet écrit entend affirmer, c'est la nécessité d'un support fixe auquel s'appuie l'organe qui doit pousser le corps à mouvoir. L'exemple choisi ne laisse aucun doute à cet égard : un homme qui se trouve en un bateau aura beau faire tous les efforts qu'il voudra sur les parois de ce bateau, il ne le mettra pas en mouvement ; s'il est sur la rive immobile, il lui suffira de pousser légèrement le bord ou le mât pour ébranler la barque.

Entre cette nécessité d'un point d'appui pour le moteur qui doit mouvoir un corps et la nécessité, affirmée par Aristote, d'une masse fixe au centre d'un corps qu'anime un mouvement de rotation, on ne peut raisonnablement admettre le rapport qu'Alexandre, Themistius et Simplicius ont cru reconnaître. La suite même du livre *Du mouvement des animaux* fait d'ailleurs évanouir jusqu'à la moindre trace de ce rapport. L'auteur y parle longuement de l'immobilité de la Terre et du mouvement du Ciel ; mais c'est pour réfuter l'erreur de ceux qui voudraient attribuer le mouvement du Ciel à un moteur prenant sur la Terre son point d'appui fixe. Si donc le mouvement du Ciel requiert l'existence d'une Terre immobile, ce n'est point assurément en vertu du principe général posé au traité *Du mouvement des animaux ;* l'auteur de ce traité s'inscrirait en faux contre l'argumentation qui, de ce principe, tirerait cette conséquence ; Alexandre, Themistius et Simplicius ont sûrement méconnu la pensée de cet auteur.

A les bien prendre donc, les propositions formulées au traité *Du mouvement des animaux* n'ont rien à faire avec la question qui nous occupe ; il convenait cependant de les mentionner, car les commentateurs les invoqueront souvent en l'examen de cette question.

Au contraire, nous pénétrerons au cœur même de notre sujet en analysant les théories qu'Aristote développe au début du quatrième livre de sa *Physique*. La nature du *lieu* est l'objet de ces théories.

Qu'est-ce que le lieu d'un corps ? Après avoir exposé et discuté les réponses diverses que les philosophes ont proposé

de faire à cette question, Aristote s'arrête (1) à celle-ci : « Le lieu d'un corps ne peut pas être autre chose que la partie immédiatement contiguë à ce corps du milieu qui l'environne. Ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι... τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος. » Un corps solide, par exemple, est-il plongé dans l'eau ? Le lieu de ce corps solide, c'est l'eau qui lui est immédiatement contiguë.

Si l'on s'en tient fermement à cette définition, que sera le mouvement local en vertu duquel, aux divers instants de la durée, un corps se trouve en des lieux différents ? Il consistera en ceci que le mobile sera enveloppé par certains corps à un certain instant, et par d'autres corps à un autre instant ; selon la définition qu'en donnera Descartes (2), il sera « le transport d'une partie de la matière ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement... dans le voisinage de quelques autres ». Un corps plongé dans l'eau sera en mouvement si l'eau qui le baigne change d'un instant à l'autre.

Cette conséquence, logiquement déduite de la définition du lieu qu'il a donnée tout d'abord, Aristote se refuse à l'admettre. Un navire est à l'ancre dans un fleuve ; l'eau qui baigne ce navire s'écoule et se renouvelle sans cesse ; d'après la définition précédente, le lieu du navire change d'un instant à l'autre ; nous devons donc déclarer que ce navire se meut de mouvement local ; or, bien au contraire, nous affirmons que ce navire est immobile, qu'il ne change pas de lieu.

Le lieu, ce n'est donc plus ici l'eau qui touche immédiatement les parois du navire ; cette eau, en effet, est mobile tandis qu' « essentiellement, le lieu doit être immobile. Βούλεται δ' ἀκίνητος εἶναι ὁ τόπος ». Là est la différence entre le *lieu* et le *vase ;* « de même que le vase est un lieu mobile, le lieu est un vase immobile : ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον ».

L'immobilité est un des caractères premiers qu'Aristote attribue au lieu ; Simplicius nous apprend (3) que Théophraste

(1) Aristote : Φυσικῆς ἀκροάσεως τὸ Δ, ὁ *Physicæ auscultationis*, l. IV, c. IV.

(2) Descartes : *Les Principes de la Philosophie*, IIe partie, art. 25.

(3) Simplicii philosophi perspicacissimi *Clarissima commentaria in octo libros Arist. de Physico Auditu*, nuper quam emendatissimis exemplaribus, innumeris pene locis integritati restituta, et ab innumeris erroribus diligentissime casti-

et Eudème mettaient au nombre des axiomes cette proposition : le lieu est immobile ; et il partage leur sentiment.

L'eau du fleuve n'est donc pas le lieu du vaisseau qui est à l'ancre dans ce fleuve ou qui y navigue, car cette eau n'est pas immobile. « C'est le fleuve tout entier qu'il conviendra d'appeler lieu de ce navire, car le fleuve tout entier est immobile. »

Ce qu'Aristote entend ici par fleuve tout entier, ce sont les rives et le lit du fleuve ; c'est ainsi qu'Alexandre d'Aphrodisie interprète la pensée du Stagirite, et Simplicius, qui nous rapporte (1) le sentiment d'Alexandre, souscrit à ce sentiment dont la justesse ne fait pas de doute.

Le lieu d'un corps n'est donc plus, en toutes circonstances, la partie, immédiatement contiguë à ce corps, de la matière qui l'environne ; si cette matière est en mouvement, il nous faut chercher plus loin le lieu du corps ; il faut nous écarter de ce corps jusqu'à ce que nous parvenions à quelque chose d'immobile qui l'environne de toutes parts, lui et les corps mobiles dont il est entouré ; et les toutes premières parties de cette enceinte immobile formeront le lieu du corps que nous considérons, comme aussi de tous les corps contenus en cette enceinte : « Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. » C'est ainsi que les rives et le lit du fleuve sont le lieu à la fois de l'eau, qui coule sur ce lit et entre ces rives, et du navire qui flotte sur cette eau.

C'est bien un changement de définition qu'Aristote vient de faire subir au mot *lieu* ; la définition nouvelle qu'il en donne s'écarte, bien plus que la première, du sens qu'a ce mot dans le langage courant ; sous une forme un peu développée peut-être, mais qui transparaît néanmoins, le Philosophe enseigne maintenant que le lieu, c'est le terme fixe qui permet de juger du repos d'un corps ou de son mouvement ; il veut, en outre, que ce lieu enveloppe de toutes parts le corps qui s'y trouve logé.

gata. Omnium denique scitu dignorum, quæ in eis desiderantur, et nunc in margine a nobis accurate describi curavimus adoptatum omnium studiosorum commodum. Index copiosissimus additus est. Venetiis apud Hieronymum Scotum. MDLXVI. L. IV, c. iv, comm. 47, p. 210, et c. v, comm. 53, p. 220.

(1) Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu ;* Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. iv, comm. 48, p. 211.

La suite du discours d'Aristote confirme, d'ailleurs, l'interprétation que nous donnons à ses paroles.

Parmi les corps qui nous entourent et que les quatre éléments forment par leurs divers mélanges, il n'en est point qui ne se meuve ou qui ne puisse se mouvoir ; où donc trouverons-nous ce vase immobile qui est le lieu de ces corps ? Cette paroi fixe, elle est formée de deux surfaces : l'une, bornant vers le bas l'ensemble des éléments mobiles, c'est le centre du Monde ; l'autre, bornant ce même ensemble vers le haut, c'est la surface qui limite inférieurement la dernière sphère céleste, c'est la concavité de l'orbite lunaire ; « le centre du Monde, en effet, demeure toujours immobile, et la concavité de l'orbite lunaire reste toujours disposée de la même manière » ; c'est à ces termes fixes que nous rapporterons les mouvements des éléments et des mixtes ; les corps graves se mouvront vers le premier, et les corps légers vers le second.

Cette exposition appelle quelques remarques.

Lorsqu'Aristote y parle du centre du Monde, il n'entend point désigner un simple point, mais un corps central immobile ; l'analyse du passage du *De Cœlo* nous a montré que le Stagirite ne concevait la fixité du centre du Monde qu'en incorporant ce point à une masse privée de mouvement.

La limite inférieure de l'orbite lunaire semble impropre à servir de lieu à certains corps ; l'orbite lunaire, en effet, n'est point immobile ; le Philosophe lui attribue un mouvement de rotation autour du centre du Monde ; mais la sphère qui termine intérieurement cette orbite se meut de telle sorte qu'elle coïncide continuellement avec elle-même ; si l'on veut seulement repérer l'ascension des corps légers, la descente des corps graves, elle peut, en dépit de sa révolution, jouer le même rôle qu'un lieu immobile ; elle deviendrait impropre à ce rôle si l'on voulait considérer les mouvements de rotation dont les éléments et les mixtes pourraient être animés ; en cette circonstance, Aristote ne paraît pas avoir songé à ces mouvements.

Il ne faudrait pas, d'ailleurs, exiger du discours d'Aristote une suite d'une rigoureuse logique ; en voulant, à toutes forces, y mettre cette suite, on en fausserait et torturerait le

sens. Bien plutôt, on doit reconnaître que le Stagirite, aux prises avec une question dont la difficulté est extrême, multiplie ses tentatives pour la résoudre ; mais les assauts par lesquels il s'efforce de pénétrer jusqu'à une vérité si jalousement défendue ne portent pas tous du même côté.

Nous l'avons vu donner une définition du lieu ; cette définition, il a été bientôt contraint de l'abandonner pour en adopter une seconde dont les conséquences se sont déroulées devant nous ; c'est à la première qu'il revient maintenant, pour ne s'en plus départir au cours des considérations qu'il va nous exposer ; ces considérations ne se comprendraient pas si l'on y prenait le mot lieu au second des deux sens qu'il a reçus.

« Lorsqu'en dehors d'un corps, il y a d'autres corps qui le renferment, ce premier corps est en un lieu ; si, au contraire, il n'existe aucun corps autour de lui, il n'est point en un lieu. »

Le corps isolé, qu'aucun autre corps n'environne, n'est en aucun lieu ; partant il ne saurait se mouvoir de mouvement local ; ces mots mêmes n'ont, à son égard, aucun sens.

Il ne saurait se mouvoir en bloc, dans son ensemble, puisque, pris en totalité, il n'est en aucun lieu ; mais chacune de ses parties est entourée d'autres parties, en sorte qu'elle est en un lieu ; par conséquent, elle peut se mouvoir, et ce corps, immobile en sa totalité, est composé de parties mobiles.

Ces réflexions s'appliquent immédiatement à l'Univers.

Selon l'enseignement constant d'Aristote, le Monde est limité ; la surface sphérique qui enserre l'orbite des étoiles fixes, la huitième orbite céleste, en marque la borne. Hors de cette sphère (1), il n'y a aucune portion de matière. Y a-t-il le vide ? Pas davantage ; le mot *vide* désigne un lieu qui ne contient pas de corps, mais qui pourrait en contenir un ; et aucun corps ne peut se rencontrer au-delà de la dernière sphère. Par-delà cette sphère, donc, *il n'y a pas de lieu.*

« L'Univers (2) n'est point *quelque part ;* pour qu'une chose

(1) Aristote : Περὶ Οὐρανοῦ τὸ Α, θ (*De Cœlo et Mundo*, l. I, c. IX).

(2) Aristote : Φυσικῆς ἀκροάσεως τὸ Δ, ε (*Physicæ auscultationis*, l. IV, c. V).

soit *quelque part*, il faut non seulement que cette chose ait une existence propre, mais encore qu'il existe, hors d'elle, une autre chose, au sein de laquelle elle soit contenue. Hors de l'Univers, du Tout, il n'existe rien. »

L'Univers n'est pas *quelque part*, il n'a pas de lieu ; il ne saurait donc être animé d'aucun mouvement local ; mieux encore devrait-on, pour formuler exactement la conclusion qui découle de ces raisonnements d'Aristote, s'exprimer en ces termes : Ces deux propositions, l'Univers se meut, l'Univers demeure fixe, sont également dénuées de sens.

Si l'on ne peut parler du mouvement de l'Univers, parce que l'Univers n'a pas de lieu, les diverses parties de l'Univers ont chacune un lieu ; elles peuvent donc se mouvoir les unes vers le haut, les autres vers le bas, d'autres encore en cercle.

Toutefois, parmi les parties de l'Univers, il en est une au sujet de laquelle se pose une difficile question : cette partie, c'est le huitième orbe, le ciel des étoiles fixes.

« Le huitième ciel, pris dans son ensemble, n'est pas quelque part ; il ne se trouve en aucun lieu, car aucun corps ne le contient. » Il semble donc que toute affirmation relative au mouvement local du huitième ciel devrait être proscrite comme dénuée de sens. Or, l'Astronomie des sphères homocentriques, qu'enseigne le Philosophe, attribue au huitième orbe un mouvement de rotation uniforme autour du centre du Monde. N'y a-t-il pas là, dans la doctrine du Stagirite, une flagrante contradiction ?

Cette contradiction n'est qu'apparente, au dire d'Aristote : « Les diverses parties du huitième orbe sont en un lieu d'une certaine façon ; car les diverses parties d'un anneau se contiennent l'une l'autre ; l'orbe supérieur se meut donc d'un mouvement de rotation, et il ne peut se mouvoir que de cette manière. — Τὰ γὰρ μόρια ἐν τόπῳ πῶς πάντα. Ἐπὶ τῷ κύκλῳ γὰρ περιέχει ἄλλο ἄλλο. Διὸ κινεῖται μὲν κύκλῳ μόνον τὸ ἄνω. »

Si concise est la forme dont Aristote revêt sa pensée que toute traduction est forcément une paraphrase ; que, du moins, celle que nous avons donnée ne soit pas une trahison, nous en

demanderons l'assurance à Simplicius. Voici ce qu'écrit (1) le pénétrant interprète du Stagirite :

« Le ciel peut se mouvoir d'un mouvement de rotation ; le mouvement circulaire, en effet, peut convenir à un corps qui ne passe pas d'un lieu à un autre, bien que ses parties soient animées de mouvement local. A un corps qui tourne sur lui-même, on peut attribuer un lieu d'une certaine espèce ; comme ses parties se touchent les unes les autres, elles jouent les unes pour les autres le rôle de lieu ; mais ce lieu est un lieu particulier aux parties ; il n'est point le lieu de l'ensemble ; l'Univers n'a pas de lieu, puisque, hors de lui, il n'existe aucun corps qui lui soit contigu ; il ne saurait donc se mouvoir ni vers le haut, ni vers le bas ; l'Univers ne pourra donc changer de lieu en son ensemble, mais il pourra tourner sur lui-même. »

D'ailleurs, Simplicius nous apprend (2) qu'Alexandre d'Aphrodisie interprétait de la même manière la pensée d'Aristote.

Les diverses parties du huitième orbe sont en un lieu *d'une certaine manière*, ἐν τόπῳ πῶς, nous dit Aristote ; cette façon spéciale dont elles sont logées, il lui attribue un qualificatif particulier : le huitième ciel est en un lieu *par accident*, κατὰ συμβεβηκός. Mais ce lieu particulier à chacune des parties du huitième orbe, qui constitue pour cet orbe un lieu accidentel, apparaît comme bien différent du lieu immobile qu'Aristote avait défini en une partie de son exposé. « Ici se dresse devant nous, dit Simplicius, un grave motif de doute : Si chacune des parties de l'orbe suprême sert de lieu à une autre partie, lorsque ces parties sont en mouvement, ainsi que les surfaces par lesquelles elles se touchent les unes les autres, comment donc pourrait-on prétendre que le lieu demeure encore immobile? »

Il est clair que les considérations développées par Aristote au sujet du mouvement de la huitième sphère procèdent d'une

(1) Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu*, Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, comm. 50, pp. 212-213.

(2) Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu*, Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, comm. 51, p. 214.

définition du lieu, de celle qu'il avait donnée tout d'abord tandis que l'axiome de l'immobilité du lieu l'avait conduit à adopter une autre définition ; sa théorie se brise ainsi en deux parties incompatibles ; les commentateurs vont s'efforcer de lui donner l'unité logique qui lui manque.

(A suivre.)

P. DUHEM,
Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique theorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

LA PERSONNALITÉ

Et d'abord, qu'est-ce que la personnalité, et dans quel sens l'entendons-nous ici ?...

Elle est considérée, dans toute cette étude, comme une conséquence de la plénitude de notre liberté. Et cette plénitude se trouve être le résultat d'un double effort portant sur les causes d'impersonnalité et de passivité qui sont en nous, que nous étudierons plus loin, — et sur la dispersion de nous-mêmes, notre manque de centre et d'unité qui en découle. En d'autres termes, la personnalité est constituée par la reprise de soi sur notre impersonnalité native, puis par une élaboration lente, mais incessante, de ce « soi » en une unité puissante, en une concentration de toutes nos forces dispersées, unité et concentration qui transparaissent sur un visage humain et lui impriment le cachet le plus noble et le plus saisissant qui se puisse voir jamais.

La personnalité, c'est donc comme une seconde création de nous-mêmes, mais par nous-mêmes pour ainsi dire, et dans la mesure où l'homme peut créer, c'est-à-dire non pas faire de rien, mais découvrir ce qui existe et en tirer la plus grande utilisation possible. Car nous ne prétendons pas à une création artificielle et sans rapport avec la nature intime de chacun, mais au contraire au respect des lignes générales sous lesquelles elle se manifeste et contre lesquelles on ne peut prétendre aller longtemps ; nous visons seulement à l'exploitation la plus profitable et à l'orientation des forces qu'elle nous a léguées. Aussi, de par ce lent travail accompli sur nous-mêmes, sur les éléments fournis par la nature et accrus par l'éducation, la personnalité c'est simplement *être soi,* et la personnalité, à son maximum, c'est être soi complètement, c'est-à-dire aller jusqu'au bout de ses facultés et de ses possibilités, faire expri-

mer à son être tout ce qu'il peut rendre, donner tout ce qu'il peut donner. La personnalité, enfin, dans un mot qui résume tout, c'est la *synthèse* de notre être.

Et celui qui la possède goûte la sensation profonde et infinie de la vie; n'étant plus un être d'emprunt, seul il peut savoir vraiment, dans toute l'ampleur et la force du terme, ce que c'est que de *vivre*. Seul surtout il peut édifier sur des bases solides sa vie et son éternité.

Mais, telle quelle, elle est très rare. Un philosophe en estime le nombre à une sur mille hommes, et la proportion n'est, je crois, pas exagérée. C'est qu'elle a contre elle des puissances formidables, ces causes même d'impersonnalité qui l'empêchent d'exister, et dont les deux principales sont l'atavisme et l'éducation dans leur sens péjoratif. Une volonté éclairée et fortement trempée peut seule en avoir raison. Étudier ces puissances, puis rechercher le meilleur mode de formation de cette volonté pour parvenir à les vaincre, c'est ce que, tour à tour, nous allons essayer.

*
* *

On s'est beaucoup occupé de l'hérédité depuis quelques années, on en a même beaucoup médit, et si on l'accuse sans hésitation quand ses produits sont médiocres, on songe moins à lui rendre hommage quand ils sont bons. La vérité cependant est la même dans les deux cas : nous sommes, presque tous, ce que nous a faits l'atavisme. Nos ascendants nous transmettent tout un ensemble de tendances bonnes et mauvaises qui, combinées avec les dons exprès de Dieu, sculptent notre physionomie spéciale avant même que nous ayons conscience d'être, plus loin encore : dès le sein de nos mères. Et vient à nous par l'hérédité tout ce qui, de l'âme, a passé par le corps pour s'exécuter, tout ce qui touche de plus près à la matière : le tempérament plus que le caractère, les sensations plus que les sentiments, les sentiments plus que les idées. Plus ces dernières sont restées à l'état spéculatif, moins elles revivent en d'autres; mais ce cas est rare, et comme dans un être normal l'idée incline à l'acte, comme de par sa nature même

elle tend à sa réalisation, nous pouvons tenir pour certain que les tendances qu'elle a créées en nous revivront vraiment dans nos descendants.

Aussi l'hérédité affecte-t-elle un triple caractère physique, intellectuel et moral. C'est non seulement un tempérament avec ses faiblesses ou ses particularités, non seulement le geste ou le regard — chose pourtant déjà merveilleuse — qu'elle transmet ; mais c'est encore une mentalité virtuelle, la prédisposition à tel ou tel genre de vie ; ce sont des goûts, des tendances morales nettement accentuées. C'est encore la manière de regarder et de juger, l'esprit d'observation ou la frivolité du caractère, et tout cela tempéré, plus ou moins modifié par les nouvelles influences de la génération même, mais au fond très reconnaissable.

Cet enchaînement, par l'hérédité, du spirituel et du matériel est une conséquence nécessaire de l'union intime, de l'être unique, que forment en nous l'esprit et la matière. Les cellules dont nous sommes composés sont des cellules vivantes sur lesquelles l'âme s'imprime par ses habitudes, par l'actualisation de ses concepts et de ses amours, par l'expression de ses vouloirs. Et si nous ne pouvons pas saisir le mécanisme intime de cette transmission, si tout cela est pour nous du plus profond mystère, ce n'en est pas moins un fait, que nous constatons tous les jours, et devant lequel nous sommes bien forcés de nous incliner. Ici, par exemple, c'est un fils, mauvais sujet s'il en fut, né pourtant d'honnêtes gens, et dans lequel tous s'accordent à reconnaître tel ancêtre lointain, honte de la race, atavisme désastreux contre lequel une éducation incomplète ou manquée ne l'a pas prémuni. Là, c'est un enfant qui rappelle tel parent plus ou moins proche, mais avec des éléments nouveaux ou manquants, comme une combinaison, pour ainsi dire, de par le travail mystérieux de la génération, de plusieurs identités. Mais les cas abondent... sous des formes diverses, ils sont aussi nombreux qu'il y a d'hommes.

La question angoissante est de savoir de quelle force pèse l'hérédité dans notre vie, et si nous pouvons aller contre ses tendances parfois excessivement puissantes?... De l'avis des plus éminents physiologistes et philosophes, l'hérédité n'est pas

fatale : une éducation bien comprise et une volonté bien trempée peuvent en venir à bout ; grâce à ces deux leviers puissants, nous pouvons modifier, transformer même des traits d'importance secondaire de la physionomie spéciale qu'elle nous transmet, quittes à rester bien persuadés que les lignes générales, les éléments constitutifs en seront, je le crois, toujours les mêmes, c'est-à-dire indestructibles. Mais le salut est dans ce fait que ces lignes générales se présentent moins sous forme de tendances spécifiquement bonnes ou mauvaises que sous celle de forces neutres, et c'est à l'éducation et à notre volonté personnelle que revient le rôle d'en faire le meilleur usage possible, de les orienter et de les utiliser pour le plus grand rendement de notre vie ; à elles aussi de suppléer aux impuissances et aux vides que cette hérédité laisse en nous.

Mais ce travail sur soi, combien en est-il qui l'accomplissent ? C'est pourquoi il est vrai, et nous avions raison de dire que l'atavisme, qui nous lègue une personnalité toute faite, est peut-être le plus formidable obstacle à la personnalité véritable, celle qui est le résultat de nos propres efforts. Car il est juste, en un certain sens, de soutenir que nous naissons avec une personnalité toute faite, l'enfant possédant alors celle de l'ancêtre qui lui transmet sa mentalité, celle résultant de son être : unité créée par le nombre, produit de deux substances psychiques, « monade constituée par une dyade physiologique et mentale ». Mais, loin de constituer le *tout* de l'être, ce résultat combiné de l'atavisme et de la naissance doit servir seulement de base et d'indication à la personnalité future et véritable, honneur de la vie, que constituera essentiellement le travail accompli sur cette nature primitive, son amélioration provoquée, son orientation définie et ses éléments enrichis. Et toute cette œuvre à accomplir, l'enfant, grandi, non seulement peut la tenter, puisque, nous l'avons dit et le répétons, l'hérédité n'est pas fatale, mais encore il le doit, il se le doit à lui-même, à sa dignité comme à son avenir qu'il *fera* ou *subira*, suivant que sur cette individualité primitive il imprimera le cachet de sa volonté personnelle ou qu'il la laissera se développer fatalement.

*
* *

Se greffant sur cette impersonnalité native, l'éducation que nous recevons, loin de l'atténuer, l'accentue trop souvent. Et ici, « par éducation, il faut entendre l'ensemble des leçons que donnent la famille et la société. Sans doute, les parents sont les grands éducateurs, mais la vie sociale tout entière agit encore sur l'âme de l'enfant. Sous les impressions diverses reçues de l'époque, du milieu, des lectures, des compagnies, des exemples, de tout ce qui nous entoure, notre individualité peu à peu s'affirme et se précise... (1) », cette ambiance pénètre notre âme, et la façonne, et la livre presque désarmée à toutes ces influences.

Il serait intéressant de savoir dans quels rapports sont ensemble l'éducation et l'hérédité, et dans quelle mesure elles peuvent réagir l'une sur l'autre ?... Nous venons de l'entrevoir au chapitre précédent, où nous avons indiqué qu'une éducation bien comprise peut nous faire échapper à la puissance de l'atavisme ; mais son grand rôle est surtout de nous apprendre à l'utiliser et à la discipliner. Et l'on peut dire en quelque sorte que c'est l'éducation qui détermine le degré de cette puissance de l'atavisme, suivant qu'elle nous prémunit ou non contre lui ; c'est elle qui juge en dernier ressort et décide de notre avenir. Nous avons vu aussi que, dans cette nature déjà ébauchée par lui, elle peut ajouter et ajoute en fait ses éléments à elle sous forme des vides qu'elle comble, des impuissances auxquelles elle supplée, voire même des tendances nouvelles qu'elle peut créer. C'est là son action possible. Ce qui ne l'est pas moins, ce qu'en fait aussi elle y ajoute trop souvent, ce sont des préjugés indéracinables, des idées toutes faites, de mauvaises habitudes, qui compliquent singulièrement l'œuvre de l'homme désirant se faire une personnalité, et doublent ses obstacles, en lui opposant à côté de vices héréditaires ceux d'une mauvaise éducation.

Ce triste résultat qui lui est dû, cette aggravation de l'impersonnalité qu'elle provoque est également la conséquence du principe le plus néfaste dont elle puisse s'inspirer et qui, de fait, inspire malheureusement encore de nos jours un trop

1 C. Mano : *Cours de philosophie de la « Jeune Fille contemporaine »*.

grand nombre d'éducateurs et d'éducatrices : celui de couler tous les enfants dans un moule unique, sans respect de leur cachet personnel. On ne saurait pourtant trop se rappeler ce principe contraire que « le destin d'un être répond à son activité et celle-ci à sa nature, puisque la nature a été faite pour l'activité et l'activité pour le destin », puis agir en conséquence, c'est-à-dire exploiter ces dons de nature particuliers à chaque enfant et, visant à faire en lui œuvre intérieure, les lui révéler, lui apprendre à s'en servir, de façon à les faire vraiment siens de par ce lent travail accompli sur eux. L'éducation peut et doit préparer et rendre possible la personnalité. Elle devrait être toujours conforme à la vérité d'un être, en ne comportant rien d'artificiel ni de forcé ; et à sa vérité totale en embrassant toutes ses énergies ; et, tout en donnant à sa faculté maîtresse le développement désirable, gardant en lui un harmonieux équilibre par la culture aimée de ses autres facultés. Elle devrait aussi, loin d'étouffer toute initiative, de comprimer tout élan, toute manifestation personnelle de la part de l'enfant, les encourager au contraire comme sujets d'espérance et instruments de personnalité future. Elle devrait lui apprendre à vouloir plus encore qu'à obéir, car l'obéissance serait alors chez lui la conséquence nécessaire et de préceptes raisonnables et de l'habitude qu'on lui aurait donné d'aller au Bien simplement parce que c'est le Bien (1). Enfin, pour tout résumer et rappeler d'un mot, l'éducation devrait l'*élever* dans toute la beauté et la profondeur de ce terme.

Mais, hélas ! indigne de l'enfant qu'elle a tâche de former, elle se réduit trop souvent à un véritable *dressage*... par ses résultats aussi. Lui ayant toujours imposé idées et actes, quoi d'étonnant qu'elle en fasse un être diminué, incapable de juger et d'agir par lui-même ; un être amorphe, que deux causes dans la vie feront fatalement agir : les tendances héréditaires, qu'elle ne lui aura pas appris à réprimer ou orienter, et les suggestions de l'entourage... résultat humiliant et dégradant s'il en

(1) Ceci, bien entendu, pour l'enfant d'au moins douze ans ; jusqu'à cet âge, il est bon et désirable qu'il sente une autorité, mais à condition qu'elle soit toujours intelligente et plus ou moins ferme, plus ou moins douce, suivant sa nature particulière.

fut! Et s'il est vrai qu'une telle éducation, sous cette forme absolue, se fasse de plus en plus rare, il ne l'est pas moins qu'elle est encore bien souvent donnée, quoique à des degrés divers, dans ce même esprit — surtout aux filles, — et c'est par là qu'on peut vraiment dire qu'elle constitue le deuxième grand obstacle à la personnalité. Se greffant sur l'atavisme, elle nous empêche d'être nous-mêmes et achève de faire de nous des êtres d'emprunt, qui apparaissons dans la vie, qui arrivons à vingt ans avec une individualité où il n'y a rien de personnel : ni le terrain, puisqu'il vient des ancêtres, ni la culture, œuvre d'une inintelligente éducation. Et ce spectacle est triste comme celui d'un découronnement, notre raison d'être humaine étant essentiellement l'exercice de notre intelligence et de notre liberté, auxquelles on n'aura presque pas fait appel dans notre formation.

État triste, disons-nous, état dangereux aussi... et il serait pour nous d'un douloureux intérêt de connaître non seulement la personnalité, mais aussi la responsabilité qui nous en demeure... ; toute une autre question qui nous entraînerait trop loin. Qu'il nous suffise de la résumer et de nous rassurer d'un mot : nous ne sommes responsables que dans la mesure où nous sommes libres, ou, plus exactement, que dans la mesure où il nous a été possible de nous rendre libres. La stricte équité réclame cette solution ; mais elle nous décharge moins qu'il me semble au premier abord, car elle nous pousse, nous oblige à l'effort, et à tout l'effort possible.

La responsabilité, elle pèse plus lourdement peut-être sur les éducateurs ; et responsabilité effrayante si l'on songe que nous sommes presque tous ce que nous a faits l'éducation se combinant avec l'atavisme, lesquels déterminent, ou plus exactement, préparent notre avenir. Et responsabilité qui s'étend très loin dans la durée : ceux qu'on n'aura pas aidés à réaliser l'idéal de leur nature devant être plus incapables encore de le faire réaliser à ceux et celles qui naîtront d'eux ; et très loin dans l'espace, qui nous atteint tous, puisque, ainsi que nous l'avons vu, l'éducation est donnée non seulement par ceux qui en ont la charge officielle, parents et maîtres, mais encore par nous tous, que nous le voulions ou non, qui constituons le

milieu plus ou moins resserré dans lequel grandit l'enfant. Qui songe à cela?...

Mais ce résultat est-il définitif? Est-il vrai que tout espoir de reprise de soi-même soit anéanti, et que nous soyons condamnés à vivre la vie que d'autres, ancêtres, milieu, circonstances, nous auront préparée, sans y jamais rien mettre de nous-mêmes?... mécanismes admirables, très riches en effets divers, mais mécanismes tout de même... Non, heureusement! nous pouvons échapper à cet automatisme, nous pouvons briser les chaînes de cet esclavage; œuvre longue et difficile, mais qu'il suffit de vouloir entreprendre pour la commencer déjà : œuvre plus ou moins accessible à tous, et dans laquelle nous serons soutenus par la noble perspective de devenir enfin nous-mêmes, c'est-à-dire responsables et vraiment hommes.

*
* *

Il est des jours, dans notre vie à tous, où, sous l'influence d'une lumière de l'esprit, plus vive et plus intime, sous celle d'une erreur de conduite peut-être qui nous fait rentrer en nous-mêmes, dans un de nos meilleurs moments enfin, nous apercevons tout d'un coup la sujétion qui nous lie et l'impersonnalité de notre moi, où nous avons, très vif, le sentiment de notre automatisme. En effet, nous l'avons vu, tous ceux qui grandissent sans avoir jamais essayé sur eux l'effet de leur volonté libre sont bien vraiment des automates : automates des tendances héréditaires qui agissent en eux sans qu'ils s'en rendent compte, automates de la société qui les entoure : famille, milieu, qui les forment à leur image, vertus et vices, qui les imprègnent lentement de leur manière de voir et de juger, de toute leur mentalité, et qui font passer dans leur âme leurs convictions, leurs amours et jusqu'à leurs haines.

Or, quand dans un éclair on voit tout cela, quand, se cherchant soi-même, on ne se trouve pas un, mais un ensemble sans âme d'éléments divers, on en souffre et on en rougit. Pour peu que l'on ne repousse pas cette souffrance et cette honte comme une gêne pénible, mais qu'on l'aime, au contraire, comme ces remèdes amers qu'on sait devoir vous guérir, on est sauvé, sauvé de l'automatisme et de l'impersonna-

lité, à condition, bien entendu, de ne pas se complaire en dilettante dans cet état douloureux, mais de se relever et d'agir en utilisant ce *pouvoir de devenir libres* que nous avons tous, l'ayant tous reçu. Ce pouvoir, nous le trouvons dans ce fond de nous-mêmes que nous avons touché en cette minute décisive où, sous diverses influences, nous avons vu clair et senti notre impersonnalité. De sorte que le même acte nous révèle et notre esclavage et le moyen de nous en affranchir. La réaction contre cet esclavage, qui est née de la sensation humiliante et douloureuse que produit en nous la révélation de son existence, achève de naître pour ainsi dire du sentiment qui l'accompagne : sentiment de la possibilité de nous faire libres, besoin d'activité personnelle et intérieure. Car, de même que tous nous possédons ce pouvoir, — même ceux qui, pour s'excuser, le nient, — de même tous nous avons, au moins dormant au fond de l'âme, ce besoin qui en est corrélatif. Il découle de notre existence même, de notre raison d'être qui est essentiellement l'action : nous sommes créés pour agir, nous qui l'avons été à l'image et à la ressemblance du Dieu qu'on a défini « acte pur ». Et c'est donc aller à notre idéal, c'est réaliser le grand but de notre vie que de devenir *actes* de plus en plus, c'est-à-dire le moins en moins impersonnels et quelconques, que de nous travailler et de nous refaire. Car c'est à cela que tend la réaction née en nous de ce double sentiment de notre automatisme et de notre possibilité d'activité personnelle : nous libérer de toutes les entraves qui nous lient, faire de nous des « affranchis », nous rendre maîtres chez nous, alors que jusqu'à présent tous l'étaient sauf nous-mêmes.

Et cet état de choses favorable, ce besoin d'activité personnelle, ce désir d'affranchissement moral, fortifiés par la réflexion, base indispensable de toute action féconde, par l'étude de nous-mêmes et celle des moralistes qui ont cherché avant nous et pour nous les moyens de se libérer, puis notre expérience passée qui nous a fait sentir et le poids insupportable de nos chaînes et notre pouvoir personnel de réaction, tout cela nous prépare excellemment à l'éducation de notre volonté, clef de voûte de toute l'œuvre de la personnalité.

*
* *

Et d'abord, qu'est-ce que la Volonté? C'est la force développée en nous par le développement et l'utilisation de notre liberté. Mais qu'entend-on par le développement de notre liberté? Est-ce que par hasard nous ne serions pas libres tous au même degré, et dès notre premier jour?... Non, nous ne le sommes pas ; car la liberté, c'est la volonté choisissant en toute indépendance, et nous venons de voir quelles influences pèsent sur nous dès notre berceau et enchaînent cette volonté ; nous ne sommes libres alors qu'en puissance, nous naissons seulement avec le pouvoir de le devenir. Ce pouvoir est plus ou moins grand chez chacun, suivant que l'atavisme est plus puissant et l'organisme plus défectueux ; mais il est commun à tous : on apprend à vouloir comme on apprend à marcher, à nager, à lire et à écrire. Et c'est ici que nous découvrons le grand ressort, le grand aliment de la Volonté qui est essentiellement l'*effort;* car, de même qu'on n'apprend à marcher, à nager, à lire et à écrire qu'en marchant, en nageant, en lisant et en écrivant, de même on n'arrive à vouloir que par un exercice répété de la Volonté ; le meilleur moyen de vouloir, c'est encore de vouloir. L'éducation de la Volonté ne se fait donc que par une longue suite d'efforts — sans eux elle ne peut croître ni se fortifier, elle ne se développe pas et reste en nous à l'état de puissance, — et d'efforts persévérants, car la pierre de touche de la Volonté c'est la durée. Mais l'effort répété, à son tour, engendre l'habitude — qu'il doit d'ailleurs s'efforcer de créer — l'habitude, ce phénomène psychologique grâce auquel tout acte, étant posé en certaines circonstances et qui nous coûte beaucoup la première fois, nous coûtera un peu moins la seconde, moins encore la troisième, et finira, non seulement par s'accomplir tout naturellement, mais même par nous manquer quand, les circonstances ayant changé, nous n'aurons plus à le produire. Jusqu'où, alors, ne pourrions-nous pas aller?... et la constatation de ce fait jette comme un éclair sur ces lointains futurs que préparent nos luttes actuelles... L'avenir sera ce que nous faisons le présent, rien de plus sûr.

On pourrait rechercher l'explication de cette loi de l'habitude, si merveilleuse en ses effets, mais dans cette rapide étude elle n'a pas sa place ; contentons-nous donc de constater seulement

le fait : la répétition des actes agrandit la facilité de l'action, l'habitude accroît la force tout en diminuant la difficulté de l'effort.

D'autre part, cette force s'accroît encore par le concours et l'orientation que lui apporte la raison, débarrassée, de par les luttes sans cesse de la volonté contre la nature mauvaise, des nuages qu'accumulent autour d'elle des penchants obscurément suivis. C'est donc un cercle favorable : raison et liberté réagissent tour à tour l'une sur l'autre et sont en proportion l'une de l'autre ; mais c'est la raison qui précède, faisant par cela seul qu'il est raisonnable l'homme capable de liberté. Et de l'intensité de ce double concours s'augmente aussi proportionnellement la possibilité du libre choix, lequel constitue l'essence même de la liberté.

Ces conditions de l'éducation de la volonté étant les mêmes pour tous, ces lois de l'habitude étant générales, il en ressort que la volonté est accessible à tous, malgré les affirmations contraires que nous entendons si souvent. Elle l'est, puisque tous, à moins d'être tristement dégénérés, nous sommes capables de ce premier effort qui doit commencer l'œuvre de notre libération, cette capacité étant une conséquence du pouvoir de devenir libres que tous nous apportons en naissant. Seules donc la paresse, l'apathie, une sorte d'inertie et d'indifférence peuvent nous faire négliger de l'accomplir et par là nous faire croire à notre impuissance. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs qu'il aboutisse à un triomphe ; car, en soi, il en est toujours un sur la nature paresseuse qui eût bien voulu ne pas le fournir, et nous avons vu que toute victoire sur soi augmente la liberté ; cela suffit (1). En conséquence de tout cela, la volonté, que nous avons laissée tout à l'heure s'éveillant sous l'influence des excitants déjà décrits, doit profiter de cet éveil et des circonstances particulièrement favorables qui l'accompagnent pour accomplir ce premier acte libérateur ; il lui ouvrira la route pénible, mais glorieuse, au terme de laquelle se trouve le plein développement de notre liberté, et

(1) Ne pas le choisir non plus héroïque et compliqué, car la défaite certaine découragerait pour longtemps peut-être ; mais au contraire simple et facile, afin de faire prendre goût à cet exercice l'âme novice encore.

par suite la possibilité de la personnalité. L'œuvre vaut bien la peine qu'on la tente !

*
* *

Nous savons déjà que le principal ennemi que nous pouvons rencontrer dans l'accomplissement de cette œuvre n'est autre que nous-mêmes. Entrant dans le détail, nous verrons qu'il se présente sous deux aspects généraux : le corps et l'âme. Mieux nous connaîtrons les obstacles qu'ils peuvent nous créer, plus il nous sera facile de les vaincre; aussi est-ce à cette étude que nous allons nous appliquer un instant.

1° Le corps. — Nous avons déjà entrevu un côté de cette question à propos de l'atavisme physiologique qui nous lègue certains penchants, certaines faiblesses et défectuosités purement organiques. Mais en dehors de cela nous trouvons encore dans nos conditions actuelles de vie physique aide ou obstacle à l'acquisition de la liberté et de la personnalité.

Cette influence du physique sur le moral est naturelle et réciproque, d'ailleurs; elle résulte de l'étroite union, de l'intime fusion que forment en nous l'esprit et la matière, de sorte qu'il y a répercussion constante de l'un sur l'autre. Aussi notre capital de forces morales est-il en proportion de celui de nos forces physiques, en ne faisant pas, bien entendu, celles-ci synonymes de forces musculaires, mais bien du bon état de l'organisme, du *corpore sano* des Anciens.

Mais, peut-on dire, on a vu souvent des volontés fortes dans des corps débiles et, d'autre part, de vigoureux gaillards faibles comme des enfants. C'est vrai ; mais les premiers prouvent seulement que, par un héroïsme dont le très grand nombre est incapable, nous pouvons échapper à la tyrannie du corps ; et les seconds, que nous pouvons avoir les forces nécessaires sans les utiliser, ou les gaspiller par ailleurs ; cela n'infirme pas le principe général, à savoir : que le corps pèse d'une grande influence dans notre vie morale (sans parler de l'intellectuelle), et que, par conséquent, nous devons chercher à nous le rallier plutôt que de prétendre aller contre les conditions de son bon

fonctionnement : ce serait présomption et ignorance (1). C'est en vertu de ce principe qu'on peut assurer que presque toute personne irritable est une personne malade, et que « les échecs du vouloir ont souvent pour cause des malaises d'ordre physiologique », comme le dit si bien M. Payot (2). Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre la parole célèbre de Pascal à laquelle on fait trop souvent exprimer tout ce que l'on désire : « Qui veut faire l'ange fait la bête », c'est-à-dire : qui dédaigne le soin du corps sous prétexte qu'il est indigne de notre attention, en vient à ne plus pouvoir soutenir l'effort de l'âme et à tomber misérablement.

C'est donc un véritable devoir pour nous de ne pas négliger ce point essentiel et, sans tomber dans l'excès opposé, d'assurer les conditions du bon fonctionnement de notre organisme, et pour cela d'en étudier les lois. Un mot seulement sur celles-ci.

Elles concernent principalement : la nutrition, qui ne doit être ni insuffisante, ni exagérée, mais saine et simple, et ne pas comprendre de boissons fortes ;

L'exercice, qui a pour but d'accélérer la digestion, la circulation du sang et le rythme respiratoire ; il faut, bien entendu, s'arrêter quand il fatigue et n'en faire que suivant ses forces, sans quoi il les épuise au lieu de les accroître. D'autre part, quand ce n'est plus par manque, mais bien par surabondance de forces que le corps devient un danger, l'exercice, même violent, est tout indiqué pour les écouler en les dérivant ;

Le repos, d'abord sous forme de sommeil, qui doit être suffisant et proportionné au tempérament de chacun ; il est de beaucoup préférable de le commencer et de l'achever tôt ; les levers tardifs, à moins de cas spéciaux, devant être prohibés comme malsains à tous les points de vue. Puis le repos sous forme de distraction ; car la distraction est indispensable au corps et à l'âme : l'exercice, le voyage, constituent les meilleurs divertissements ;

(1) « Ayons foi aux prodiges de la volonté ; mais croyons aussi que c'est une partie de la sagesse de bien connaître et d'apprécier les impulsions organiques. » (Réveille-Parise : *Physiologie et hygiène*.

(2) *L'Éducation de la volonté*, pp. 159 et sq. — Il dit encore : « Dès qu'il faut persévérance dans l'effort moral, il faut aussi persévérance dans l'éclosion des forces physiques... Pas de santé, pas d'efforts durables. »

Enfin la respiration, l'aération, etc. (1), en un mot, tous ces soins d'hygiène générale qui assurent la stabilité d'un bon tempérament. Par cela seul d'ailleurs qu'elle communique la gaieté et la joie, la santé rend l'effort plus agréable et plus facile. A plus forte raison, quand c'est un trouble grave qui atteint notre organisme, devons-nous nous empresser de le réparer, si nous voulons trouver un obstacle de moins et un secours de plus dans l'œuvre que nous poursuivons.

Aussi, d'une façon générale, ne saurait-on trop recommander aux parents de préparer à leurs enfants un tempérament solide, d'abord en se surveillant eux-mêmes, et ensuite en surveillant celui de ces enfants dès leur bas âge. Devenus grands, ceux-ci les en béniront maintes fois, en même temps qu'ils devront s'efforcer de le garder toujours et de ne rien faire qui puisse compromettre cette bonne santé physique, garantie de leur vigueur morale.

2° Le second obstacle que peut rencontrer la volonté en voie de formation vient de l'âme, c'est-à-dire de ces phénomènes qui ne sont plus purement physiques : les idées et les états affectifs. Par idées, ici, il faut entendre tout fait de connaissance intellectuelle ou sensible, toute représentation d'images, plus ou moins mêlés de sensation et constituant des obstacles à la maîtrise de soi. Et sous le titre d'états affectifs il faut comprendre tous les sentiments injustes ou dangereux, les tendances, les penchants plus ou moins violents, qu'ils nous viennent de l'atavisme ou constituent des états passagers, et qui, comme les idées dangereuses, s'opposent à notre libération.

Pour triompher des unes et des autres, pour réduire ces puissances hostiles et agir efficacement sur elles, bien des moyens, généralement trop compliqués pour être applicables, ont été préconisés : ils comprennent toute une stratégie savante dont sont incapables la plupart de ceux qui ne font que commencer à apprendre à vouloir, ce qui les décourage d'avance. Celui que nous présentons, d'une compréhension très simple, est, en partie à cause de cela, d'une exécution relativement facile ; il se décompose en deux actes principaux :

(1) Sur tout ce sujet lire dans Payot le chapitre précédemment indiqué.

Le premier consiste à empêcher ces états intellectuels ou affectifs mauvais de se manifester extérieurement, — car ils trouveraient dans cette traduction un aliment et une force nouvelle : — et, passant de ce point de vue négatif à celui positif : à agir *comme* si nous n'avions pas ces idées et ces sentiments. Cela nous est relativement facile, car nous avons pouvoir sur nos muscles qui commandent l'action ; nous ne devons donc leur permettre d'exécuter que des actes que nous ayons délibérément voulus. Et quand, pour notre vie morale, ce n'est plus de chasser un sentiment hostile que nous avons besoin, mais au contraire d'en acquérir un favorable, la tactique est la même : agir *comme si* nous le possédions déjà ; obliger nos muscles à exécuter tout acte que nous aurons voulu ; tactique que seuls des esprits très superficiels peuvent qualifier d'hypocrisie (1).

Mais, peut-on dire, c'est alors lutter contre cette loi psychologique — loi, c'est-à-dire force fatale — qui veut que l'idée incline à l'acte d'autant qu'elle est plus mélangée de sensation, et, *a fortiori,* que le sentiment, moins abstrait de sa nature, y incline encore davantage. Je n'en disconviens pas ; mais il est fort heureusement une autre loi psychologique, ou plus exactement un aspect opposé de cette même loi, qui nous permet de lutter contre le premier à armes égales, et dont la tactique que je viens d'indiquer n'est qu'une application. Il s'appuie sur ce fait que non seulement l'idée incline à l'acte, mais qu'à son tour l'acte incline à l'idée ou au sentiment dont il est représentatif. C'est ce qu'a défini M. Fouillée : « cette loi qui veut que chaque état d'âme et ses signes extérieurs (lesquels sont des actes) soient indissolublement associés ; non seulement l'état d'âme produit son expression au dehors ; mais l'expression, à son tour, tend à éveiller l'état d'âme (2). » Grâce à cela, nous pouvons espérer chasser de notre âme tous idées et sentiments obstacles à notre perfectionnement et rétablir notre physionomie morale dans son intégrité.

(1) Voir sur la défense du *comme si* contre ce reproche, le beau livre de M. Eymieu : *Le Gouvernement de soi-même,* pp. 206 et sq., et toute sa théorie très neuve et très suggestive sur cette grande science.

(2) *Tempérament et Caractère,* p. 225.

Mais, pour renforcer l'action de ce premier moyen qui à lui seul serait impuissant à agir efficacement et surtout longtemps, pour augmenter nos chances de victoire, un second se superposant à lui nous paraît excellent : il consiste à réduire ces forces hostiles par des forces de même nature, mais favorables. Je m'explique.

Prétendre chasser une idée en s'absorbant dans un travail mécanique est une erreur : cette idée s'atténuera peut-être, mais, étant la dernière opération active du cerveau et n'ayant été recouverte par nulle autre, elle agira tout le temps de ce travail et plus encore, il est vrai, dans le repos qui le suivra. Il faut donc, quand on est envahi par une idée obsédante, être bien sûr qu'on n'en guérira que par la lecture, par un travail intellectuel quelconque, parce que ce genre de travail seul propose à notre esprit des idées nouvelles qui, fortes de leur nouveauté même, recouvrent les anciennes, leur font reprendre dans l'ensemble de notre vie leur place normale et rétablissent l'harmonie de notre moi. Ce que nous disons de la lecture, de la composition, il faut le dire aussi, quoique à un moindre degré, de la distraction quelle qu'elle soit qui, en nous présentant des images nouvelles, provoque en notre esprit une diversion favorable.

Le même moyen est à employer lorsque c'est un sentiment, mauvais ou dangereux, que nous voulons détruire en nous ; seul un autre sentiment sera assez fort pour nous détourner du premier.

Ce principe peut se résumer ainsi : une maladie de l'esprit ou du cœur ne peut être guérie que par un antidote venant de la même source, une idée par une idée, une passion par une passion.

Le premier traitement est relativement facile à appliquer, car — on ne saurait trop le répéter, le fait seul de le savoir et d'en être sûr communiquant une force immense — nous avons tout pouvoir sur nos idées, et il suffit de vouloir vraiment orienter l'esprit sur une voie nouvelle pour en changer radicalement le cours. La création d'un sentiment est plus compliquée, et il nous faut alors faire agir toutes nos ressources psychologiques que nous avons entrevues à propos du

comme si, et opposer une noble et grande passion à un sentiment mauvais ou dangereux. J'ajouterai pour le désir cet état mixte qui tient à la fois de l'intelligence et du cœur, qu'on ne peut l'enrayer qu'en lui opposant un autre désir, c'est-à-dire un autre état double comme lui. Alors, toutes ces forces qui étaient accumulées en nous pour la réalisation de cette idée, de ce désir ou de cette passion, qui étaient bandées pour l'action, apportent leur contingent à un autre état, mais de même ordre et qui les emploie selon leur nature. Alors nous écoulons ces forces, nous dirigeons les tendances créées en nous par cette idée ou cette passion et qui demandent à être dépensées ou orientées, faute de quoi tous les cataclysmes sont possibles, comme le torrent débordé, ne rencontrant pas de digue ou de lit préventivement creusé, renverse tout sur son passage. D'où l'efficacité de ce principe.

Mais, dans la lutte pour l'expulsion d'une idée hostile ou l'acquisition d'une autre favorable, on peut encore s'aider des états affectifs, de même que de l'idée, du travail intellectuel contre l'état affectif défavorable : c'est un appoint de plus dans nos chances de victoire. Parfois même cet appoint doit devenir le recours principal, dans certains cas où il est plus sûr de vaincre en changeant radicalement d'orientation les forces de l'âme ; en les portant toutes, par exemple, vers l'étude pour échapper à un sentiment dangereux. On ne peut donner de règle absolue en matière si variée et si complexe, quelques expériences bien étudiées nous auront vite convaincu de la tactique à employer la plus propice à notre caractère et aux circonstances.

Ce sont là les principaux moyens, avons-nous dit. Il en est d'autres, bien connus, et que je ne veux rappeler que pour mémoire : fuir l'idée ou le sentiment dangereux, ne pas discuter ni parlementer avec eux, tous ces pourparlers sonnant généralement le signal de la défaite ; en rire et les tourner en ridicule : considérer les conséquences néfastes de leur réalisation, etc., etc., les manuels des moralistes sont pleins de ces excellents conseils.

Mais de tous les moyens de garder la maîtrise de soi contre les obstacles qu'elle peut rencontrer, le meilleur et le plus radical, cela va sans dire, est encore d'éviter ces obstacles, ces

idées et ces sentiments hostiles, et cela en surveillant attentivement leur source, c'est-à-dire les lectures, les conversations, les compagnies, les théâtres, etc., tous ces provocateurs de nos états d'âme.

Et maintenant l'œuvre est achevée — si tant est qu'elle le soit jamais. — Éclairée et fortifiée par la connaissance et le maniement des lois physiologiques et psychologiques qui nous régissent, la volonté a grandi, épanouissement de la liberté pleinement conquise, et apparaît de plus en plus dans l'âme comme une force immense que dirige la raison très pure et très droite. Quoi donc alors pourrait lui résister?... Elle est plus forte que l'organisme, plus forte que les poussées ataviques et que les suggestions de l'ambiance ; elle peut donc s'opposer à ces influences étrangères et se libérer de ces chaînes ; elle est plus forte même que la passion la plus fougueuse, ainsi qu'il ressort de cette page d'un journal intime : « Il est sublime ce spectacle d'une volonté résistant seule à l'orage qui emporte tout l'être : le corps frémissant, la raison troublée, le cœur enivré, criant tous : Je veux ! et la volonté faisant seule face à ce flot impétueux, et répondant : Je ne veux pas ! Mon Dieu, vous voyez bien que je ne veux pas ! En ce moment, toute l'âme, toute la personnalité, sont concentrées dans ce *je*, et la volonté nous apparaît vraiment comme la faculté la plus personnelle, comme la puissance la plus profonde, la plus intime de notre être. » Certains théoriciens et philosophes peuvent douter de notre liberté : elle est là prise sur le vif, faisant de la volonté une force incomparable capable de l'emporter sur toutes les forces de mal qui sont en nous, non pas qu'elle les détruise, mais elle les possède, les domine, et fait servir à ses fins celles qui y sont propices, constituant enfin par tout cela même l'objet de cette étude et ce qui doit être notre but à tous : une personnalité. Saluons-la donc dans sa puissante beauté, cette création de la volonté humaine, cette incarnation de ses possibilités et cette dénégation vivante aux apôtres du non-pouvoir et d'un fatalisme aveugle. Saluons-la très bas, c'est la reine de ce monde : elle seule a pleinement réalisé notre idéal humain !

Mais n'oublions pas que ce grand résultat est l'œuvre d'un

premier acte de vouloir, accessible à tous... et cela nous fait rêver de la répercussion lointaine, presque infinie, qu'a sur l'avenir un seul acte, si modeste soit-il, un seul *je veux!* posé au début de la vie, et portant sur les passions à vaincre en soi, ou sur un acte d'initiative qu'il coûte à notre paresse d'accomplir. De cette passion ou de cette paresse vaincue nous sommes sortis plus forts pour aborder des luttes nouvelles, ou des œuvres plus difficiles que nous ne désespérons pas de réaliser, alors que nous n'aurions pas même songé à les entreprendre avant le développement créé en nous par ce premier vouloir. Et ainsi d'ascensions en ascensions, de victoires en victoires jusqu'à cette plénitude et à cette harmonieuse perfection de l'être qu'est une personnalité au sens où nous l'entendons. Mais aussi qui dira ce qu'eût été la vie sans cet acte unique ?... tout autre très probablement, les défaillances appelant les défaillances ; impersonnelle et manquée, au lieu d'être vraiment vécue, pleine et féconde. Il est donc vrai de dire que ce qui manque le plus, ce n'est ni le cœur ni l'intelligence, mais la volonté ; et c'est par conséquent ce qu'il faut s'appliquer à cultiver davantage.

*
* *

Exercer la volonté sur soi, c'est donner à cette volonté, nous venons de le voir, son légitime et perpétuel champ de bataille et l'occasion de ses plus beaux triomphes ; c'est aussi le meilleur moyen de nous former une personnalité, ce qui nous fait remarquer le lien étroit, la corrélation nécessaire unissant l'un à l'autre notre plus grand perfectionnement moral et cette élaboration de notre personnalité, terme dernier de la liberté. De telle sorte que nul ne peut travailler à l'amélioration de sa moralité sans se rendre par là même de plus en plus libre, et sans être — qu'il le sache ou non — en voie de personnalité; d'autre part, quiconque se la propose comme fin essentielle ne parvient à la libération qu'elle comporte qu'en devenant meilleur. Liberté et moralité sont donc corrélatives, c'est incontestable ; mais dans le premier cas la liberté est le moyen et la moralité le but, tandis que, dans le second, c'est la liberté qui

est le but et la moralité le moyen. Notre expérience d'ailleurs nous prouve tous les jours cette corrélation nécessaire : malgré les apparences parfois contraires, nous ne nous servons de notre volonté que pour le bien, réel ou imaginaire, de même qu'on ne peut viser à la moralité que par la volonté.

Et ceci nous fait toucher du doigt et comprendre mieux encore peut-être toute l'immense difficulté que présente l'élaboration d'une personnalité. Aussi le philosophe en vient-il à se demander si elle est bien généralement la création purement humaine à laquelle nous venons d'assister et dont il était si fier, et si nos forces à elles seules sont capables de la produire ?... En finissant, nous nous le demanderons avec lui... Il est si lourd le poids qui nous entraîne en bas, si tyrannique l'instinct qui nous porte à jouir, étrangement puissantes les tendances ataviques... et, d'autre part, elles sont si faibles au début, et si facilement obscurcies les aspirations vers la lumière et une vie plus haute !... Aussi, après examen approfondi, et dans toute la loyauté de son âme, il doit confesser et convenir que naturellement elle n'est, tout au plus, accessible qu'à une élite très restreinte, à quelques natures supérieurement douées, capables d'entreprendre cette œuvre longue et dure pour elle-même, et de puiser dans la considération de sa beauté intrinsèque et de son utilité quant à eux et quant aux autres l'énergie nécessaire à son accomplissement. Car, ici, c'est tout un nouveau chapitre qu'il faudrait écrire sur les résultats sociaux qu'entraîne la formation d'une personnalité... Quant à l'immense majorité des hommes, il faut, pour cette même œuvre, un secours surhumain, celui qu'ils trouvent dans leur foi religieuse. — En quoi cette foi aide à l'acquisition de la personnalité, contrairement à un préjugé trop répandu dans certains milieux, nous le dirons peut-être un jour. — Ceux-là même d'ailleurs qui prétendent s'en passer sont chrétiens en fond, sinon de pratique, tout au moins par un atavisme de vingt siècles ; ils vivent du christianisme tout en se défendant de lui appartenir ; et c'est par lui, sans qu'ils s'en doutent, qu'ils se proposent un idéal aussi noble et aussi fécond, en contradiction flagrante avec tous les principes du paganisme, qui peuvent se résumer en deux mots : égoïsme effréné et débor-

dement de toutes les passions. C'est donc encore à la religion du Christ, qui depuis vingt siècles pétrit l'âme de l'humanité, que nous sommes en grande partie redevables des plus nobles parmi les hommes.

E. HÉRILIER.

DEUX SYSTÈMES RÉCENTS DE MORALE

Edmond Scherer publiait en 1884 une remarquable étude sur *Crise de la Morale*. S'il vivait encore, il trouverait certainement que la crise n'a fait que devenir plus aiguë. Le malaise de la pensée contemporaine est évident. Les essais nouveaux de morale se multiplient depuis quelques années; il n'est presque pas de professeur de philosophie qui n'ait son système particulier. Dans ce désarroi des idées et pour sauver la morale pratique, on propose à la jeunesse de nos écoles, entr'autres remèdes, l'étude d'un catéchisme moral (1) renfermant « les règles de morale pratique que reconnaissent en commun presque tous les philosophes ». On croit ainsi qu'en séparant la pratique de la théorie on sauvera la morale, qui doit être vraimen vécue.

La crise actuelle de la morale vient du discrédit jeté sur la vieille métaphysique. Quand on croyait que l'existence de Dieu pouvait être démontrée théoriquement, la morale se construisait d'elle-même : la raison était la base immédiate du devoir, Dieu en était le fondement dernier et essentiel. L'existence de Dieu ayant été niée, ou du moins les preuves de son existence n'étant plus regardées comme démonstratives, il a fallu chercher ailleurs les bases de la morale.

La philosophie de Kant, si en honneur aujourd'hui, est responsable du discrédit qui pèse sur l'ancienne métaphysique. Le philosophe de Kœnigsberg, par sa théorie de la connaissance, a cherché à démontrer que nous ne pouvions connaître que ce qui tombe sous l'expérience. Est objet de connaissance ce qui peut être démontré expérimentalement; n'est

(1) A. Lalande : *Essai de Catéchisme moral. Bulletin de la Société... de Philosophie*, 1907.

pas objet de connaissance ce qui ne peut être démontré expérimentalement. Le *noumène,* ce qui est métaphysique, n'est qu'objet de foi. La vieille métaphysique, qui prétendait démontrer l'existence et donner une connaissance certaine, sinon complète, de Dieu, de l'âme, de la liberté, de l'immortalité, n'est qu'une « idole » qu'il faut « exorciser ». Ses conceptions sont de pures constructions de l'esprit sans réalité. Telles sont les conclusions de la *Critique de la Raison pure.* Ces conclusions sont acceptées généralement aujourd'hui; on ne les discute guère plus. « Le criticisme a rendu désormais impossible toute tentative pour rétablir une morale déiste sur des arguments rationalistes. On ferait sourire aujourd'hui si l'on avait la prétention d'ériger une morale de la raison, en suivant une méthode et en usant d'arguments analogues à ceux qu'employait un philosophe comme Leibniz (1). » Et d'un autre côté, si les conclusions de la *Critique de la Raison pure* sont acceptées, le fondement de la morale de Kant est rejeté : on reproche à son *Impératif catégorique* de n'être que le Dieu intérieur de la conscience qui sert à remplacer l'autre.

Or, en dehors de la métaphysique et de la religion, il n'y a que la science. Voilà pourquoi les morales d'aujourd'hui se donnent pour scientifiques, positives. « On ne peut rien fonder, dit-on, sur la métaphysique; elle est abstraite, vide, et partant stérilisante (2). » On avoue d'ailleurs qu'on en veut à la métaphysique, « à cause des accointances qu'elle garde avec les traditions religieuses (3) ». D'un autre côté, les diverses sciences ont fait au XIXe siècle de tels progrès, leurs applications ont si heureusement changé la face du monde, les nouvelles méthodes ont si bien réussi qu'il semble tout naturel de penser que la science doit être la seule grande institutrice du genre humain. Elle a réussi à commander au monde matériel; pourquoi ne réussirait-elle pas à organiser le monde moral et social? De cette prétention sont issus les essais contemporains de morale scientifique.

Parmi ces essais nouveaux, les deux les plus en faveur sont

(1) A. Cresson : *La Morale de la raison théorique*, p. 49.
(2) *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, Paris, Alcan, p. 100.
(3) Bouglé : *Le Solidarisme*, Paris, Giard et Brière, 1907, p. 32.

sans contredit la morale de la solidarité et la morale sociologique. « Le solidarisme, écrivait naguère M. Bouglé (1), semble en passe de devenir, pour la troisième République, une manière de philosophie officielle... Dans les milieux enseignants, ses conquêtes ne sont pas moindres que dans les milieux parlementaires... De là, par vingt canaux, leur flot fécondant (des théories solidaristes) descend pour rafraîchir et alimenter la conscience des maîtres qui parlent directement à la jeunesse et à l'enfance. » La morale sociologique n'est pas un système opposé à la morale de la solidarité : la solidarité humaine, elle l'admet ; elle pourrait admettre la *dette sociale* et le *quasi-contrat,* base de la morale de la solidarité. Au lieu de chercher le fondement de la morale dans le *quasi-contrat,* elle le cherche dans la science sociale ; mais le point de départ de toutes les deux, c'est bien la considération de la société.

Ce sont ces deux systèmes que nous nous proposons d'étudier. Nous nous demanderons en quoi ils consistent, quelles sont leurs prétentions, et si ces prétentions sont fondées (2).

I. — Morale de la Solidarité.

S'il est un mot qui ait fait fortune de nos jours, c'est le mot de solidarité. Réservé jusqu'à ces derniers temps à la science du droit ou à la biologie, il pénètre maintenant dans la morale et cherche à prendre la place du mot *charité*. Le fond et l'esprit de la morale solidariste peuvent, ce nous semble, être résumés en ces deux propositions :

I. — La nouvelle théorie est scientifique et n'a aucune attache avec la métaphysique ou avec la religion. « La charité chrétienne repose sur une doctrine métaphysique..., la solidarité n'a rien de métaphysique ni de confessionnel (3). »

II. — La solidarité, qui exprime la notion d'un fait, exprime

(1) C. Bouglé : *Le Solidarisme*, pp. 1, 2.

(2) Le but de notre travail n'est pas d'épuiser le sujet, mais de présenter les grandes lignes des deux systèmes et de signaler leurs principaux défauts.

(3) *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 231.

aussi la notion d'un devoir « à observer par tout homme vis-à-vis de ses semblables, plus étendu que le devoir de justice, plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité. Et ce devoir revêt un caractère *d'obligation morale* tel que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution (1). »

I. La solidarité est partout. La science constate et établit le fait universel de la solidarité ou de la dépendance réciproque des êtres. Dans l'univers « toutes choses sont causantes et causées, aidantes et aidées ». L'idée de vie est identique à l'idée d'association. Un type vivant n'atteint son complet développement que lorsque chacun de ses organes se développe suivant la fonction qu'il doit remplir, et que tous les organes concourent harmonieusement à réaliser une fin commune, qui est la vie totale et une de l'individu.

L'homme n'échappe pas à cette loi. Il se trouve lié à tous et à tout, dans le temps et dans l'espace. Et, de fait, soit au point de vue physique, soit au point de vue intellectuel et moral, il tient à la fois aux générations passées et à la génération présente. « Celui qui inventa la charrue, dit M. Fouillée, laboure, invisible, à côté du laboureur. » Et encore : « L'humanité n'est pas comparable à un archipel d'îlots dont chacun aurait son Robinson. »

Mais cette solidarité n'est qu'une solidarité de fait ; et elle est loin de réaliser la solidarité que nous rêvons. Si elle produit de bons effets, elle en produit aussi de mauvais. Ainsi, c'est par elle que s'engendrent les maladies, que les vices héréditaires se transmettent. Il faut donc corriger les défauts de la solidarité naturelle. Les solidaristes croient que la science peut les conduire à ce résultat. L'homme est un être doué d'intelligence et de volonté. Par ces deux facultés, sans doute, on ne saurait changer les lois de la nature : on ne commande à la nature qu'en s'y soumettant, mais elles lui permettent de se servir de ces lois en vue de ses fins propres. « C'est dans la loi de gravitation que nous cherchons le moyen d'établir l'équilibre de nos édifices matériels ; c'est dans la loi de solidarité que

(1) *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 36.

nous devons chercher le moyen d'établir l'équilibre des choses morales et sociales, c'est-à-dire la justice (1). » Or, « nous constatons un fait : le besoin de justice existe en toute conscience et y règne impérieusement. Que la notion de justice soit une idée innée, l'expression en nous de je ne sais quel idéal existant en dehors de notre esprit, qu'elle soit une acquisition récente peut-être, le résultat d'une séculaire évolution, peu nous importe (2). » Nous sentons le besoin de justice ; il faut donc que justice soit ; et c'est par l'intermédiaire de la solidarité que cette justice sera établie.

*
* *

Nous pourrions d'abord répondre aux solidaristes qu'il importe beaucoup de savoir si la notion de justice répond à un idéal existant en dehors de notre esprit, ou si elle n'est que le résultat d'une évolution. Il faudrait savoir quelle est l'origine de cette idée ou de cet instinct, quel est son fondement rationnel. Si elle répond à un idéal existant en dehors de nous, nous voilà transportés dans la métaphysique dont on ne veut pas. Si elle est le résultat d'une évolution, qui nous dit qu'une évolution en sens contraire ne pourrait pas la détruire ? C'est ainsi qu'une habitude peut être détruite par une habitude contraire.

De plus, la science constate *ce qui est,* elle ne détermine pas *ce qui doit être*. Par la science, je *puis* savoir corriger certains mauvais effets de la solidarité ; est-ce que, par le seul fait, je *dois* les corriger ? *Pouvoir* n'est pas *devoir*. Pour passer de l'un à l'autre, il me faut un principe supérieur que la science ne me donne pas. La science me montre *lié* à mes semblables, elle ne me montre pas *obligé*. La science dit : « Si tu veux arracher à la mort cet homme qui meurt de faim, nourris-le » ; elle ne dit pas : « Tu dois. » Elle dit que qui veut la fin doit vouloir les moyens ; mais on peut ne pas vouloir la fin. La science ordonne, mais conditionnellement. Quand donc je dis :

(1) *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 36.
(2) *Ibid.*, p. 27.

« Tu dois », sans condition, je ne fais plus de la science, je fais de la métaphysique. Les solidaristes transforment donc indûment la solidarité-fait en solidarité-devoir. Nous allons voir maintenant s'ils réussissent davantage à établir ce qui constitue proprement le fond de leur théorie.

II. La morale de la solidarité repose tout entière sur l'hypothèse de la *dette sociale* et du *quasi-contrat*. L'homme, dit-on, naît débiteur. Quand il vient à la vie, il jouit d'un capital immense qu'ont accumulé sans lui les générations antérieures. Il est donc débiteur envers les ancêtres. L'homme est un être social, c'est-à-dire associé naturellement. Or, l'association suppose un échange continu de services reçus et rendus. L'homme est donc débiteur envers ses semblables vivants. Il est encore débiteur envers les générations à venir. Ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité entière a travaillé, mais pour tous ceux qui seront appelés à la vie. C'est donc envers tous nos descendants que nous sommes tenus de transmettre et d'agrandir le capital reçu. Or, cet engagement, nous le contractons par le seul fait que nous venons à la vie. En effet, par là même que nous acceptons de bénéficier des avantages de la vie sociale, nous acceptons d'en assumer les charges, suivant notre condition. Il n'y a pas là un contrat proprement dit, mais un contrat présumé. Supposé que les hommes eussent pu s'entendre préalablement pour régler les conditions de l'arrangement à intervenir entre eux, c'est ainsi que leurs volontés égales et libres les auraient réglées. C'est ce qu'on appelle le quasi-contrat. Le quasi-contrat est reconnu par le Code. Ainsi, un propriétaire dont le voisin gère, en son absence et sans mandat, la propriété, se trouve, par le seul fait, en vertu de la loi, et sans qu'il l'ait expressément voulu, avoir contracté des obligations envers le gérant. C'est par un semblable quasi-contrat que les hommes se sont engagés, sans une intervention directe de leur volonté, à accepter les charges et les avantages de la vie sociale. Ainsi, par la considération de la solidarité qui lie les hommes entre eux, se trouvent déterminés les droits et les devoirs de chacun ; ainsi, la solidarité exprime la notion d'un devoir plus étendu que le devoir de justice, plus rigoureux que le devoir de charité, tel

que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution.

*
* *

Il y aurait bien des choses à dire contre la théorie solidariste, et, par exemple, qu'il y est question de contrats d'assurance, de prévoyance, d'intérêt bien entendu, mais que la morale proprement dite en est absente. Tenons-nous en à l'essentiel. Le quasi-contrat dont parlent les solidaristes existe-t-il ? La dette sociale existe-t-elle ? D'après le Code, le quasi-contrat ne peut porter que sur « les faits purement *volontaires* de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties ». Qu'y a-t-il donc de volontaire dans le quasi-contrat des solidaristes? Ai-je été libre de m'engager ou de ne pas m'engager? Puisque ce contrat se conclut par le seul fait qu'on vient à la vie, je puis répondre que je n'ai pas demandé à venir à l'existence et que je n'ai pu me lier (1).

S'il est difficile d'assimiler le quasi-contrat du Code au quasi-contrat social, il l'est encore davantage d'établir juridiquement la dette sociale. Il n'y a pas de dette sans créancier ; or, les générations antérieures sont mortes sans laisser d'héritiers. « Où sont les héritiers de Gutemberg et les ayants droit de Stéphanson ? A leur défaut, lequel de nous a droit de recouvrer leur créance (2) ? » L'héritier c'est tout le monde et personne. Nous sommes tous des débiteurs créanciers. Dans ces conditions, comment établir que nous soyons tenus de payer à notre voisin la dette que nous n'avons pas contractée envers lui, qu'il a, comme nous, contractée envers tous les morts ? Et comment fixer la dette et la créance de chacun ?

Mais, de plus, qui assurera la sanction qui doit accompagner l'accomplissement ou le non-accomplissement du quasi-contrat? Il est entendu que le contrat a été formé entre des hommes

1 M. Bouglé *Le Solidarisme* reconnaît que « l'interprétation sodilariste du quasi-contrat ne va pas sans quelque violence faite aux textes ». Il s'en console en pensant aux heureux effets, aux transformations salutaires que la théorie solidariste amènera. Quoi qu'il en soit de ces résultats, l'aveu mérite d'être noté.

2 F. Brunetière : *Discours de Combat* : « l'Idée de solidarité. »

associés. Si l'un des contractants se refuse à remplir les charges sociales qui lui incombent, les autres contractants auront le droit d'exercer sur lui la sanction sociale, c'est-à-dire de le contraindre à l'acquittement de ses obligations. Le rôle de l'État sera réduit à l'interprétation et à la garantie des contrats librement consentis. Mais, en fin de compte, c'est l'État qui est le maître souverain. Si les contractants ne s'entendent pas sur le sens du quasi-contrat et sur ses applications, c'est lui qui tranchera le différend, les contractants n'ayant pas d'autre juge. Et s'il lui arrive de donner droit au nombre, qui ne représente pas essentiellement la justice, ou bien à une faction turbulente, qu'arrivera-t-il ? Ce sera l'oppression, la tyrannie, une division néfaste créée entre les membres associés. Ou bien il faudra admettre comme un dogme que l'État est infaillible, impartial et paternel ! Ne parlons donc plus de quasi-contrat social ; ne parlons plus de dette sociale. Parlons de dette de reconnaissance, de dette de sympathie, tant qu'on voudra ; de dette légale, jamais. « Je consens, dit humoristiquement M. Malapert, à être reconnaissant au premier gorille, mon aïeul, qui mérita le nom d'anthropopithèque ; je ne vois vraiment pas en quel sens je suis à proprement parler son débiteur (1). »

La source de toutes les erreurs du solidarisme vient de la confusion de l'idée de justice et de l'idée de charité, de la prétention de pouvoir réduire la charité à la justice. Que l'on précise davantage l'idée de justice, et qu'en la précisant, et en tenant compte de la solidarité humaine, on l'étende à des cas que nous ne soupçonnions pas, nous l'accordons ; mais il restera toujours un domaine indéterminé et indéterminable juridiquement ; ce sera le domaine de la charité, qui ne saurait être régi suivant les lois du Code, mais suivant les lois de la conscience, lois aussi strictes, aussi rigoureuses que celles de la justice, mais d'un autre genre, lois aussi qui ennoblissent l'humanité, parce qu'elles sont fondées sur la liberté. L'important, donc, est d'augmenter la moralité parmi les hommes, et l'accomplissement des devoirs de solidarité sera assuré en proportion même de cette moralité.

(1) *Essai d'une Philosophie de la Solidarité*, p. 104.

Le christianisme n'avait pas attendu les solidaristes contemporains pour découvrir la solidarité. Sa morale est éminemment la morale de la solidarité. Elle conçoit Dieu comme Père, les hommes comme ses enfants. Le médiateur Jésus, Dieu comme son Père, pour montrer l'union intime qui existe entre Dieu et les hommes et les hommes entre eux, a recours précisément à une comparaison empruntée à la biologie. « Je suis, dit-il, le cep de la vigne, et vous êtes les sarments. » Dans la morale chrétienne, deux commandements priment et résument tous les autres, le premier : « Tu aimeras ton Dieu par-dessus toutes choses » ; le second : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'un ne va pas sans l'autre, et le second est *semblable* au premier : c'est aimer Dieu que d'aimer les hommes ; c'est dans cet amour même que consiste principalement pour nous l'amour de Dieu. Cela est si vrai que « le Fils de l'homme, au dernier jugement, quand il sera assis sur le siège de sa majesté », attribuera le salut aux seules bonnes œuvres faites au prochain. « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire, etc..., toutes les fois que vous l'avez fait à mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait (1). » On pourrait donc presque dire qu'il n'y a qu'un seul commandement, celui de l'amour du prochain ; ou du moins l'observance de l'un n'est possible que dans et par l'accomplissement de l'autre. « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment aimera-t-il Dieu qu'il ne voit pas (2) ? »

Bossuet définit bien la solidarité chrétienne par ces mots : « Les hommes, dit-il, doivent s'aimer les uns les autres comme les parties d'un même tout et comme feraient les membres de notre corps, si chacun avait sa vie particulière. Ils s'aimeraient l'un l'autre en société, comme soi-même (3). »

(1) Matth., xxv, 35-40.

(2) I Joan., iv, 20.

(3) *Méditations sur l'Évangile*, p. 181, éd. Vivès. — Nous résumions ainsi *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, avril 1907 les caractères du solidarisme chrétien et du solidarisme laïque : « Le solidarisme chrétien considère les hommes comme les enfants d'un même Père, le solidarisme laïque comme les membres de la même humanité ; le premier tient pour réels et distincts les domaines de la justice et de la charité ; le second, par la théorie du quasi-contrat, ne reconnaît que la justice ; le premier, sans oublier la terre, porte ses espérances au delà, mais ne croit avoir de droits aux récompenses futures qu'autant et dans la mesure où il aura travaillé à réaliser la justice et la charité sur cette terre ;

II. — Morale sociologique.

Le point de départ des sociologues contemporains dans la construction de la morale est celui-ci : « Les faits moraux sont des faits sociaux, variant en fonction des autres faits sociaux. » La morale d'une société donnée doit être considérée dans son rapport nécessaire avec la réalité sociale « dont elle est une « partie ». Par conséquent, la méthode et l'esprit de la science morale doivent être les mêmes que la méthode et l'esprit de la science sociale ; or, comme celle-ci étudie d'abord les faits sociaux pour en dégager ensuite les lois, nous devons « considérer les règles morales, obligations, droits... comme un ensemble de faits, en un mot, comme un objet de science qu'il faut étudier dans le même esprit et par la même méthode que le reste des faits sociaux (1). »

Deux questions doivent donc être élucidées : 1° Il faut déterminer le fait moral, c'est-à-dire chercher ce qui le caractérise, à quels signes on le reconnaît ; 2° Il faut l'expliquer, c'est-à-dire trouver un moyen de faire comprendre d'où vient qu'il existe des préceptes auxquels nous devons obéir (2).

I. Avant tout, il faut admettre comme un postulat (postulat suggéré d'ailleurs par les faits) qu'il y a une morale commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité. C'est cette morale commune connue par l'histoire qu'il s'agit d'interroger et d'interpréter. Or, de ce point de vue, quels sont les signes caractéristiques du fait moral ? Il y en a deux principaux : un fait est dit moral quand il se présente à nous avec les deux caractères d'*obligation* et de *bien*. D'un côté, les règles morales sont investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles sont obéies *parce qu'elles* commandent ; de l'autre, la notion du devoir n'épuise pas la notion du moral. Nous n'accomplissons pas un acte uniquement parce qu'il est

le second fait descendre le paradis du ciel en terre ; le seul bonheur qu'il veut et qu'il attend est un bonheur terrestre. »

(1) Lévy-Bruhl : *La Morale et la Science des mœurs*, p. 14.

(2) Nous résumons principalement la conférence de M. Durkheim, qui nous paraît le mieux exposer la morale sociologique. Voir *Bulletin de la Société de Philosophie*, avril 1906.

commandé, et abstraction faite de son contenu. Il faut qu'il nous intéresse, qu'il se présente sous la forme de *désirable*, de *bon* ; mais ce désirable, ce bon participe du caractère d'obligation ; car si le contenu de l'acte bon nous attire, cependant il est dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans effort, sans une contrainte sur soi.

De ces deux idées de devoir et de bien, n'y en a-t-il pas une à laquelle il faille donner la primauté et de laquelle l'autre dérive ? L'idée de devoir n'est-elle pas sortie de l'idée de bien ? « Puisque, à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours les deux caractéristiques coexistantes, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité, même logique (1). » D'ailleurs, si nous n'avons des devoirs que parce que le devoir est désirable, la notion du devoir disparaît, puisque le caractère spécifique de l'obligation est de faire, en quelque mesure, violence au désir.

*
* *

Nous connaissons les caractères principaux d'un fait moral ; il s'agit maintenant de les expliquer. Interrogeons encore la conscience morale commune. La conscience morale commune nous dit que nous n'avons des devoirs, à proprement parler, que vis-à-vis des consciences, des personnes morales, des êtres pensants. Ces sujets conscients sont ou l'individu que je suis ou d'autres êtres que moi. « On ne contestera probablement pas que jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant *exclusivement la conservation ou le développement*) de l'individu (2). » Un tel acte, sans doute, peut devenir moral, si je me conserve ou me développe pour ma famille, ma patrie ; mais si je ne me conserve ou ne me développe que pour moi-même, ma conduite est, au regard de l'opinion commune, dénuée de toute valeur morale. L'individu que je suis, en tant que tel, ne saurait donc être la fin de ma conduite morale. Les

(1) *Ibid.*, p. 124.
(2) *Bulletin de philosophie*, p. 127.

autres individus, mes semblables, en tant que tels, ne peuvent pas davantage, et pour la même raison, être susceptibles de jouer ce rôle.

Mais, en dehors des sujets individuels, il n'y a que le sujet collectif. Encore faut-il, pour que ce dernier puisse devenir l'objectif de notre activité morale, que la personnalité collective soit autre chose que le total des individus dont elle est composée ; car, si elle n'était qu'une somme, elle ne pourrait avoir plus de valeur morale que les éléments dont elle est formée. Il faut donc conclure que, s'il existe une morale, il faut que la société soit une personne morale *qualitativement distincte* des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte.

En résumé, la morale, au regard de l'opinion commune, ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, il n'y a qu'un sujet qui possède une réalité morale plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité. « Je me trompe, il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir... A mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent ; car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement (1). »

La vie morale commence donc là où commence la vie en groupe ; mais comme les individus participent à la vie du groupe, en tant qu'ils sont membres de la collectivité à laquelle nous sommes attachés, ils prennent à nos yeux quelque chose de la même dignité. Indirectement, mais nécessairement, l'attachement au groupe implique l'attachement aux individus, et quand l'idéal de la société se confond avec le type générique de l'homme, c'est à l'homme en tant qu'homme que nous nous trouvons attachés.

*
* *

(1) *Bulletin de Philosophie*, p. 129.

Nous avons vu quels étaient les caractères du fait moral. Il reste à montrer comment ces caractères se retrouvent dans la société, dans la collectivité. La société doit nous apparaître comme exprimant un bien *sui generis,* comme une autorité morale qui impose le respect, simplement parce qu'elle commande.

1° La société déborde infiniment l'individu. Elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Elle le dépasse aussi moralement. La civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des plus hautes valeurs humaines, est son œuvre, elle en est la gardienne, elle la transmet aux individus. La société nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre. L'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui ; mais, en même temps, il la sent comme immanente. Elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-mêmes, en un sens, et la meilleure partie de nous-mêmes, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ainsi, la société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, nous apparaît comme bonne et désirable, c'est-à-dire qu'elle présente les caractères essentiels reconnus aux fins morales.

2° La société est, en second lieu, une autorité morale. C'est ce qui ressort de ce qui vient d'être dit. Car qu'est-ce qu'une autorité morale, sinon le caractère que nous attribuons à un être que nous concevons comme constituant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes? Or, l'attribut caractéristique de toute autorité morale, c'est d'imposer le respect ; en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit, simplement parce qu'elle les prescrit. La société a donc en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de l'obligation morale. De fait, on n'a jamais rencontré une seule règle morale qui ne fût le produit de facteurs sociaux déterminés. Cela s'explique, puisqu'il est aujourd'hui établi que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent à leur structure et varient comme elle. A

chaque époque, ce que la conscience morale prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société; or, un idéal, chaque société le conçoit à son image. L'idéal du Romain ou l'idéal de l'Athénien étaient étroitement en rapport avec l'organisation propre de chacune de ces cités.

*
* *

Quelles sont donc les conclusions pratiques qui se dégagent de la morale sociologique dont on vient de voir l'exposé théorique ? 1° Jamais il ne peut être voulu d'autre morale que celle qui est réclamée par l'état social du temps. Vouloir une autre morale que celle qui est impliquée dans la nature de la société, c'est nier celle-ci et, par suite, se nier soi-même. La morale est imposée par le milieu où l'on vit. « Les règles d'action traditionnelles pèsent de toutes leurs forces sur les consciences. Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale. La conscience morale commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument (1). » 2° S'ensuit-il que, si la morale est le produit de la collectivité, elle doive s'imposer nécessairement à l'individu, et que celui-ci soit réduit à l'accepter passivement sans avoir jamais le droit de se dresser contre elle et de la modifier? Nullement. Car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être. Or, la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion peut être inadéquate à la réalité sous-jacente. Ainsi, il peut arriver que quelqu'un des principes fondamentaux de la morale soit pour un temps nié par la conscience publique. La science des mœurs peut appeler de cette conscience temporairement troublée à ce qu'elle était antérieurement. Ainsi encore, des tendances nouvelles peuvent se faire jour à côté de la morale constituée, traditionnelle. La science des mœurs peut nous apprendre à juger si ces tendances sont en rapport avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collective et réclamés par ces

(1) Levy-Bruhl : *La Morale et la Science des mœurs.*

changements, et, par conséquent, si elles luttent contre un état de choses qui est en train de disparaître. C'est la raison qui juge en ces matières, la raison impersonnelle, non la raison individuelle, la raison s'appuyant sur la connaissance aussi méthodiquement élaborée que possible de la réalité sociale. La science des faits moraux, c'est précisément la raison humaine s'appliquant à l'ordre moral, pour le connaître et le comprendre d'abord, pour en diriger les transformations ensuite.

*
* *

II. — Disons d'abord que la morale sociologique d'aujourd'hui ne diffère pas, dans le fond, de la morale d'A. Comte. Les sociologues contemporains ont le mérite, par leurs études sur les diverses civilisations, de chercher à montrer le bien fondé de leurs lois morales ; mais, des deux côtés, c'est même méthode et même fondement. La méthode, c'est la méthode positive ; le fondement de la morale, c'est la société : l'Humanité joue le rôle de la divinité dans la morale chrétienne. M. Durkheim dit comme A. Comte : « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. »

Nous ne reprochons pas à la morale sociologique de recourir à l'expérience pour établir les devoirs moraux, mais de ne recourir qu'à elle. On ne saurait construire la morale par la méthode *a priori*. Il faut analyser les actes humains pour y saisir les principes qui les dirigent et qui doivent les diriger, et il est bon de chercher cette analyse dans l'histoire intime et vécue des peuples. De même la morale d'un peuple n'est pas indépendante, dans sa partie accessoire, du milieu social de ce peuple ; il y a des variations, des divergences qui s'expliquent par l'histoire, par le milieu, par le climat, etc.

Nous ne contestons pas non plus l'existence et l'utilité de la science sociale pour l'amélioration de la morale. La morale est une règle, une discipline. Elle suppose donc une matière sur laquelle elle exerce son action, et cette matière doit avoir des lois propres auxquelles elle obéit dans ses diverses transformations ; c'est-à-dire qu'au-dessous de la morale, il y a le système des relations sociales. Connaître la science qui fait de l'étude

des relations sociales son objet propre ne peut être indifférent à la morale, s'il est vrai que la morale ne peut agir ou du moins exercer toute son action que sur une matière sociale bien disposée, et que, pour pouvoir modifier cette matière sociale, il faut la connaître. Ce n'est pas avec de la simple bonne volonté qu'on peut résoudre les problèmes du travail et du capital, de la petite et de la grande industrie, du libre échange et du protectionnisme. Les forces sociales agissent et réagissent si bien sur elles-mêmes que la variation de l'une influe sur toutes les autres, et celles-ci, à leur tour, sur la première ; pour pouvoir les bien appliquer, il faut connaître leur « consensus » général, et c'est là un problème qui dépasse la bonne volonté. La conclusion à tirer, c'est que la connaissance de la science sociale peut être la condition nécessaire de notre intervention efficace dans l'ordre moral. Faut-il ajouter qu'elle en est la condition suffisante? Faut-il dire que la morale « n'est qu'une partie » de la science sociale? Là est l'erreur, et une erreur contre laquelle on ne saurait s'élever avec trop de force.

Ce qui nous plaît dans la morale sociologique, c'est que le problème moral y est nettement défini. Il y a, dit-on, deux morales parfaitement cohérentes, la morale chrétienne et la morale sociologique. « Entre Dieu et la société il faut choisir. » Si nous montrons la faiblesse ou l'impuissance de la seconde, il restera certain que la première est la seule vraie. Ce qui nous plaît encore, c'est qu'on tient à conserver le caractère sacré, religieux, de la morale. « La morale ne serait plus la morale si elle n'avait plus rien de religieux (1). » Le sacré, c'est « ce qui est mis à part, ce qui est séparé ». Il nous inspire un double sentiment, un sentiment de « respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance », un sentiment d'amour et de désir par lequel « nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui ».

Pour nous, ce sentiment est le sentiment d'obligation; l'objet qui le fait naître est à la fois conforme à notre nature et supérieur à notre nature : c'est la loi morale. La morale sociolo-

(1) *Bulletin...*, mai 1906, p. 183.

gique, elle, distingue entre « choses morales » et « choses de la nature » ; elle identifie les premières avec la personne humaine qui se présente à nous comme sacrée. Or, d'après elle, « les choses morales répondent à cette définition qu'elles sont incommensurables aux autres choses de la nature ». Nous demanderons : Pourquoi ? La science morale se contente de constater un fait. Retenons du moins cet aveu qu'il ne saurait y avoir de morale si le devoir n'est pas quelque chose de sacré, de religieux. Que serait, en effet, un devoir qui n'émanerait pas d'une puissance supérieure à nous ?

*
* *

Entrons maintenant dans la discussion des points principaux de la morale sociologique.

1° *Méthode.* — La seule méthode qu'emploient les sociologues en morale, c'est la méthode positive. Elle consiste à observer les faits moraux, à les analyser et à en dégager le contenu. Mais si dans ce contenu se trouvent des éléments qui dépassent l'expérience, la méthode positive ne saurait nous les y faire voir. Ainsi elle considère la « réalité morale » une fois produite, du dehors, dans le résidu physique qu'elle laisse. Est-ce là la vraie réalité morale, ou plutôt n'en est-ce point le cadavre ? Examinons, pour nous en rendre compte, ce qui constitue la moralité des actes humains.

Le sociologue prétend qu'en analysant un acte moral l'idée de blâme ou de louange ne découle pas nécessairement de l'acte, en tant qu'acte ; en d'autres termes, que la notion de sanction est extérieure à l'acte, vient du dehors, qu'il n'y a pas entre la sanction et l'acte le rapport de conséquence à principe, tel que, le principe étant posé, la conséquence s'en déduit analytiquement. Par exemple, de l'idée de meurtre on ne saurait déduire analytiquement l'idée de blâme ou de châtiment, puisque, en de certains cas, le meurtre est permis. La notion de sanction vient de la notion d'une autorité morale extérieure, et elle est extérieure à l'acte parce que la notion d'obligation est aussi extérieure.

Cette manière de raisonner se comprend de la part d'un

sociologue. Avec sa méthode positive, il ne peut considérer que des faits physiques, extérieurs. Il constate, par exemple, d'un côté, un meurtre (fait physique) ; de l'autre, une autorité morale qui défend. De ce point de vue, il est évident que la sanction ne peut être qu'extérieure à l'acte ; de ce point de vue, l'autorité apparaît comme une autorité morale à laquelle il faut obéir, simplement *parce qu'elle* commande ou qu'elle défend. En considérant la nature intrinsèque de l'acte physique, on n'y trouve certainement aucune raison d'ordre ou de défense. Si la conscience morale commune, dans la recherche des éléments moraux d'un acte humain, n'employait que la méthode positive, il serait vrai de dire qu'elle se contente de constater les deux caractéristiques coexistantes de l'acte moral (bien et obligation), sans admettre entre elles un ordre de priorité ou de primauté, même logique. Mais les choses se passent-elles ainsi ? Est-il vrai que la notion de sanction soit extérieure à la notion d'acte moral ? Il ne s'agit pas ici des sanctions positives apposées par la société à telles ou telles lois positives, sanctions qui pourraient être autres que ce qu'elles sont, simples *moyens* pour assurer l'exécution des lois ; mais il s'agit de la sanction en général. Or, l'idée de sanction morale repose sur l'idée de justice distributive. Notre être appartient à la loi morale et lui est dû, pour ainsi dire, tout entier. Si nous manquons à notre devoir, on peut dire que nous ne payons pas notre dette ; nous ne rendons pas à la loi ce qui lui est dû, et la justice est violée. Mais, pour n'être point acquittée, notre dette n'en subsiste pas moins ; et si la loi est souveraine, il faut qu'elle reçoive satisfaction d'une manière ou d'une autre. La sanction n'est donc pas quelque chose d'extérieur à l'acte moral, mais découle de cet acte comme la conséquence découle du principe.

Mais, dira-t-on, vous oubliez que l'obligation, sur laquelle sans doute se fonde la sanction, n'est pas un élément intrinsèque de l'acte, mais lui vient d'une autorité morale extérieure. Mais, répondrons-nous, d'où vient à cette autorité extérieure ce pouvoir moral ? La méthode positive répond qu'elle constate seulement des faits et qu'elle ne peut pas aller plus loin ; mais en faisant cet aveu, elle reconnaît qu'elle est

une méthode incomplète. Il n'est pas vrai que nous obéissons à une autorité uniquement *parce qu'*elle commande ; nous lui demandons ses titres. Il nous paraît incompréhensible que nous puissions être obligés à faire un acte, autrement qu'en raison du contenu intrinsèque de cet acte et de sa finalité : l'idée de bien domine l'idée d'obligation et lui est antérieure, et sans doute la conscience morale bien consultée ne donnerait pas une autre réponse.

A un autre point de vue que nous ne faisons qu'indiquer, la méthode positive nous paraît encore insuffisante. En ne considérant dans l'acte humain que le côté physique, extérieur, le sociologue assimile la « réalité morale » à toute espèce de réalité ; il soumet les faits humains au déterminisme. Mais la question est de savoir s'il lui est permis de faire cette assimilation. Il semble bien que non. L'homme se croit libre ; c'est là un fait, et un fait indiscutable que tout le monde est obligé de reconnaître. Se croyant libre, l'homme se croit indépendant d'une certaine manière et dans une certaine mesure, du milieu social où il vit. Comment la science sociale démontrera-t-elle que la croyance à la liberté est une illusion ? Pourra-t-elle faire une analyse si exacte, si complète des faits moraux, de manière à prouver qu'aucun de ces faits n'a pour origine la liberté ?

Nous sommes donc convaincus que la méthode positive laisse échapper inévitablement, dans l'analyse de l'acte humain, ce qui le constitue vraiment, ce qui en fait le fond intérieur, vivant. Là, croyons-nous, est la source des erreurs de la morale sociologique.

*
* *

2° *Conscience morale commune.* — Pour construire la morale, les sociologues nous invitent à nous adresser à la conscience morale commune ; c'est elle qu'il faut consulter, et, pour cela, il faut la bien connaître et la bien interpréter. Mais la difficulté c'est de la bien connaître et de la bien interpréter. Il faut chercher ce qu'a pensé la conscience morale commune, aux diverses époques de l'histoire, de la morale domestique, de la morale civi-

que, de la morale professionnelle, de la morale contractuelle. Il faut dégager des diverses formes que ces morales ont revêtues ce qu'il y a eu toujours de permanent, de fixe, d'universel. C'est là une tâche bien difficile ; et, supposé qu'on arrive à découvrir des caractères stables, ces caractères regardent le passé ; mais qui nous assure, quand on n'appuie ses affirmations que sur l'histoire, et non sur une analyse métaphysique de la nature humaine, qui nous assure que les choses seront parce qu'elles ont été ? Ajoutez que consulter la conscience morale commune avec la méthode positive, c'est s'exposer à ne pas saisir dans cette conscience ce qu'elle renferme vraiment, à la solliciter dans le sens de ses préférences systématiques.

Examinons ce que les sociologues lui font dire touchant la morale individuelle. Est-il vrai que jamais la conscience morale commune n'a considéré comme moral un acte « visant exclusivement la conservation ou le développement de l'individu » ? Est-il vrai qu'elle déclare qu'on n'a des devoirs envers soi que dans la mesure où l'on a des devoirs envers autrui ? Ce qu'elle voit, c'est que dans une société il y a, d'un côté, des individus réels, de l'autre, des individus réunis en groupes. Ce que l'expérience et la raison nous apprennent, c'est que l'homme est un être social, que l'état social est son état naturel. Ces deux choses sont inséparables ; mais de ce qu'il y a entre elles un rapport si étroit que l'une ne se comprend pas sans l'autre, que de fait les individus n'existent pas sans la société, ni la société sans les individus, est-il permis de conclure que la conscience commune affirme qu'il n'y a de devoirs envers soi qu'autant qu'il y a de devoirs envers autrui ? La conscience morale commune n'est, en définitive, que la raison humaine pratique. Or, la raison déclare qu'il ne saurait y avoir des devoirs sociaux s'il n'y a pas d'abord des devoirs individuels. Comment pourrait-on se sentir obligé envers autrui, si on ne se sentait obligé envers soi ? Comment se sentir tenu de travailler au perfectionnement des autres, si on ne se sentait pas tenu de travailler à son propre perfectionnement ? La morale individuelle, théoriquement et pratiquement, est la base de la morale sociale.

D'ailleurs, faire de son perfectionnement moral le premier

devoir de l'homme, c'est assurer l'accomplissement de ses devoirs sociaux. La morale individuelle ne développe pas une individualité égoïste, mais la personne humaine, c'est-à-dire ce qui constitue vraiment l'homme, ce qui est commun à tous les hommes. Elle ordonne précisément de se dégager de ce qui est trop individuel, des passions, des désirs sensibles, et de tendre à la réalisation la plus complète de son être véritable. « Qui perdra son âme, dit l'Évangile, la trouvera. » Perdre son âme, c'est s'affranchir de ses instincts égoïstes, c'est perdre sa nature sensible trop particulière, pour ne garder que la nature vraiment humaine, la nature morale. Quand l'homme aura, par la contrainte de lui-même, par le retranchement de ce qui n'est pas universellement humain, conquis sa personnalité morale, qu'il la jugera digne de respect et qu'il la respectera en lui-même, c'est alors, et alors seulement, qu'il sera disposé à la respecter chez les autres, à la servir, et, s'il le faut, à se sacrifier pour elle.

3° *Société.* — Les sociologues aboutiraient à cette conclusion, s'ils n'annihilaient pas l'individu, s'ils ne donnaient pas toute réalité à la seule société (1). Or, en procédant ainsi, ils tombent dans le défaut qu'ils reprochent aux métaphysiciens, celui de réaliser des abstractions. Car si l'individu humain est un être abstrait, on ne voit pas bien comment la collectivité, qui se compose d'individus, ne serait pas elle-même un être abstrait. « Dans l'astronomie, dit M. Fouillée, le mouvement de la terre est solidaire du mouvement de tout le système solaire ; il n'en est pas moins vrai que si vous supprimez la terre et son action propre, puis Vénus, puis Mars et les autres planètes, où sera le système solaire ? »

(1) « Si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation et plus ou moins indistinct de l'animal. Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures. Abandonné à lui-même, l'individu tomberait sous la dépendance des forces physiques ; s'il a pu y échapper, s'il a pu s'affranchir, se faire une personnalité, c'est qu'il a pu se mettre à l'abri d'une force *sui generis*, force intense, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles, mais force intelligente et morale, capable, par conséquent, de neutraliser les énergies inintelligentes et amorales de la nature : c'est la force collective. » (*Bulletin*, avril 1906, p. 132.)

La société, selon les sociologues, doit être quelque chose de qualitativement distinct des personnalités individuelles qui la composent ; mais ce quelque chose, ou n'est qu'une abstraction, ou c'est un idéal plus élevé qu'elle. On prétendra sans doute qu'on ne peut définir la personne sans le social ; mais c'est une pétition de principe ou un cercle vicieux ; car les caractéristiques ou les facteurs de la société par lesquels on définit la personne impliquent un postulat préalable de l'idéal de la personne morale d'abord posée dans l'individuel. Si donc la société, comme l'entendent les sociologues, n'existe pas, elle ne saurait être une fin de la morale humaine.

La société n'a pas une valeur absolue ; elle a une double valeur relative, comme moyen pour l'individu, comme moyen pour la civilisation. Elle n'apparaît donc comme respectable que parce qu'elle est l'agent, l'instrument, la condition d'un certain idéal qui, en un sens, lui est immanent, en un sens lui est transcendant. Mais alors « la vraie fin de ma volonté, c'est cet idéal ; en tant que la société y travaille, qu'elle s'efforce à le réaliser, je la suis, je lui obéis ; en tant qu'elle s'en écarte, qu'elle le méconnaît, je me sépare d'elle, je m'oppose même à elle. Quand ce qu'elle m'ordonne est conforme à cet idéal, je lui obéis non pas uniquement parce qu'elle ordonne, mais parce qu'elle m'apparaît comme susceptible de se justifier ; dans la mesure où elle est un moyen de la réalisation de cet idéal, je la veux, je me sacrifie même à elle, mais elle n'est pas la fin suprême (1). »

Si je considère la société comme le moyen de réalisation d'un idéal qui lui est extérieur et supérieur, alors je puis agir sur la société, comme les sociologues m'en reconnaissent le droit ; je puis la diriger, et je saurai vers quelles fins ; dans le cas contraire, il ne m'est pas permis de la modifier. « Si la société est la suprême autorité morale, je dois lui obéir totalement, scrupuleusement, j'allais dire servilement ; la soumission, voilà la seule attitude morale à son égard ; je n'ai pas à la diriger, c'est elle qui me conduit ; je n'ai même pas à choisir parmi les tendances qui se dessinent en elle ; je n'ai qu'à atten-

(1) *Bulletin de la Société de Philosophie*, mai 1906.

dre pour constater laquelle de ces tendances triomphera (1) »

De quelque côté qu'on envisage la morale sociologique, qu'on considère la méthode qu'elle emploie, qu'on interroge la conscience morale commune qui l'exprime, qu'on étudie le fondement sur lequel elle repose, la morale sociologique apparaît donc comme incomplète et impuissante. La sociologie peut être, comme nous l'avons montré, une science utile à la morale, mais certainement elle est incapable de fonder une morale. Son défaut principal, comme celui de la morale de la solidarité, consiste à demander à la science seule un fondement que celle-ci ne peut donner, et à chercher l'idée d'obligation, sans laquelle il ne saurait y avoir de morale, dans ce qui n'est qu'une forme de la nécessité.

*
* *

L'obligation, voilà l'idée fondamentale de toute morale. Or, encore une fois, définir plus ou moins empiriquement les faits moraux, étudier comment les phénomènes qui s'y rapportent se développent, se transforment et évoluent dans la société, ce n'est pas établir le caractère obligatoire des lois morales, ce n'est pas éclairer le moins du monde celui qui se demande : Comment dois-je vivre ? « Car il ne résulte nullement de ce que les sentiments moraux se développent et se modifient suivant certaines lois, qu'il faille vivre selon leurs suggestions ou les mépriser. Une étude sociologique des choses morales... ne saurait, en aucun cas, être considérée comme capable de fournir par elle-même une solution du problème moral proprement dit (2). » Il n'y a que les écrivains qui abordent le problème moral en métaphysiciens qui s'occupent vraiment de lui. Il faut se demander : Les raisons pour lesquelles l'homme doit concevoir qu'il est dans le monde sont-elles ou ne sont-elles pas de nature à justifier ceux des hommes qui se croient un devoir et qui lui obéissent ? Or, c'est là un problème métaphysique.

(1) *Bulletin de la Société de Philosophie*, mai 1906.
(2) Cresson : *La Morale de la raison théorique*, p. 6.

Ces raisons se résument en ceci : l'homme n'est pas un être souverainement indépendant ; il dépend dans son être d'un Créateur ; il a été créé pour une fin ; sa loi, c'est la loi morale conforme à la fois à sa nature et supérieure à lui. L'existence de Dieu, il faut le reconnaître, est le fondement véritable et dernier du devoir. Sans elle il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de morale. Cette existence est plus contestée et plus niée que jamais ; mais il ne nous semble pas que les arguments apportés contre elle soient autre chose que d'habiles et subtils sophismes (1). D'ailleurs, nier Dieu c'est aboutir à une morale purement persuasive ; elle donne des conseils et non des ordres ; elle n'oblige pas, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une morale. Aussi Edmond Scherer, dans l'étude que nous avons citée, avait raison de dire : « Sachons voir les choses comme elles sont. La morale, la bonne, la vraie, l'ancienne, l'*impérative,* a besoin de l'absolu ; elle aspire à la transcendance ; elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu. La conscience est comme le cœur ; il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles. »

J. BAYLAC,
Professeur à l'Institut catholique de Toulouse.

(1) Gresson : *La Morale de la raison théorique*, pp. 51-56.

ESPRIT ET MATIÈRE

LA PHILOSOPHIE AU JARDIN DU LUXEMBOURG

(Juillet 1849)

« Maudite physique ! Je la comprends de moins en moins. Et pourtant le jour de l'examen approche : serai-je prêt (1) ?

Cet examen, c'est celui du baccalauréat ès lettres dont la session doit s'ouvrir dans moins de trois semaines, le 1er août 1849. L'élève du lycée Saint-Louis venu au jardin du Luxembourg pour y chercher, à cette heure matinale, un peu de fraîcheur et de solitude, a raison de craindre qu'en ce peu de temps qui lui reste, sa préparation, au moins pour la partie scientifique, ne soit pas achevée. Au moment même où, découragé, dépité, il jetait sur le banc où il était assis le livre qui lui causait tant d'ennuis, un homme à cheveux blancs, un vieillard, vint se placer près de lui sur la partie du banc restée libre. Avait-il entendu la plainte du jeune étudiant, ou l'avait-il devinée à son geste de dépit? Ou, tout simplement, son extérieur à la fois aimable et distingué avait-il, au premier coup d'œil, éveillé sa sympathie? « Jeune homme, lui dit-il du ton le plus affable et tout en essuyant son front découvert, vous paraissez fatigué de votre travail. Que lisez-vous donc? »

Il n'est point sûr que la soudaine intervention de l'étranger ait été, au premier abord, goûtée de celui dont il interrompait le travail. Toutefois ce ne fut qu'une légère et fugitive impression : l'accent de cordialité avec lequel la demande avait été faite ne tarda pas à éveiller la confiance de celui auquel elle était adressée. Il lui montra son livre de Physique, donna les titres, nomma les auteurs des Traités et des Manuels dans lesquels il étudiait les sciences naturelles.

(1) Voir *Henri Perreyve*, par l'abbé Gratry, p. 25-27. Paris, Douniol.

— Trop de livres, trop de livres, interrompit le vieillard, et, je le crains bien, trop peu d'expériences, trop peu de séances au Cabinet de physique, ils sont d'ailleurs si mal pourvus ; aux laboratoires, ils sont si maigrement dotés, — les lycées, pour le dire en passant, n'étaient pas, à cette époque et sous ce rapport, aussi riches qu'ils le sont devenus, — trop peu d'excursions à la campagne, d'étude de la nature au sein de la nature. Mais surtout, je m'en doute, peu ou point de philosophie, j'entends de philosophie vivante, jaillissant de l'étude et du spectacle de la nature, car pour l'autre philosophie, je sais que des maîtres d'une vaste érudition et d'un grand talent vous l'enseignent (1).

Et toutefois, peut-être gagnerait-elle à regarder au dehors, dans le monde extérieur, à ne point s'enfermer, comme elle le fait aujourd'hui, dans l'étude de l'âme humaine ; si riche que soit celle-ci, elle n'est pourtant pas tout l'univers. Les savants ne perdraient rien, loin de là, et leur connaissance de la matière serait à la fois plus exacte et plus profonde, s'ils consentaient à la voir telle qu'elle est, toute pénétrée d'esprit ; mais la dignité de la philosophie ne serait pas non plus compromise si, s'abaissant jusqu'à la matière, elle y découvrait dans les lois qui la régissent des rapports avec ses propres lois, d'autant moins surprenants que les unes et les autres procèdent du même Principe dont elles manifestent sous deux aspects différents, mais dans une merveilleuse harmonie, la parfaite unité.

C'était plus qu'il n'en fallait pour faire comprendre au jeune étudiant que l'inconnu dont il ne pouvait deviner la situation dans le monde était un homme d'un esprit cultivé, peut-être un philosophe, à en juger du moins par la hauteur à laquelle s'élevait si aisément sa pensée à propos d'un fait de peu d'importance. Évidemment par ce Principe de toutes choses, esprit et matière, c'est Dieu que, sans le nommer, il avait voulu désigner. Mais quel rapport posssble de Dieu, pur esprit, la perfection même, avec la matière, ses imperfections et ses limites. C'est la question qu'il s'était posée plus d'une fois dans le cours de l'année : deux lignes de Fénelon, dans le *Traité de l'Existence de Dieu*, l'avaient tout récemment fait renaître et ne l'avaient pas résolue. Ce livre étant de ceux que les programmes recommandaient aux élèves de la classe de philosophie, les examinateurs ne se faisaient point faute d'en demander aux candidats, soit l'analyse sommaire, soit l'explication de certains passages. Pourquoi,

(1) Il s'agit évidemment de Victor Cousin et de son École.

dès lors, ne pas s'adresser à celui qui venait, dans l'espace de quelques minutes, de se révéler à lui comme un homme plein de bienveillance et un penseur de quelque mérite ?

— Seriez-vous, Monsieur, lui dit-il, assez bon pour m'aider à entendre un passage du *Traité de l'Existence de Dieu*, sur lequel il se pourrait qu'on m'interrogeât dans quelques jours ; Fénelon y enseigne que *tout le positif de l'étendue* se trouve en Dieu. Or, la suite du texte fait voir clairement que pour l'auteur l'étendue ne se distingue pas de la matière. Que faut-il entendre par *ce positif de l'étendue ou de la matière ?* L'alliance de ces mots m'a, je l'avoue, choqué, puis troublé. J'y suis revenu plus d'une fois, mais sans pouvoir me contenter moi-même. Venez, je vous prie, à mon secours.

— La question, mon ami, me prend au dépourvu. Mais si vous me communiquez le résultat tel quel de vos premières recherches, peut-être me mettra-t-il sur la voie, et nous pourrons alors, en nous aidant l'un l'autre, arriver à quelque conclusion qui nous satisferait.

— Une pensée me vint d'abord, c'est que nous ne saurions rien de la matière et qu'elle échapperait aux prises de notre esprit, si elle n'était ordonnée. Laissant le chaos aux poètes et le néant à lui-même, je ne pouvais voir les choses matérielles autrement qu'ordonnées : ordonnées dans leur succession, ordonnées dans leurs rapports entre elles, ordonnées en elles-mêmes, dans leurs parties et leurs éléments, dans leur intérieur, si je puis m'exprimer ainsi ; en un mot, l'ordre partout dans la Nature ; et, en dehors des êtres et des choses ordonnées, rien d'intelligible.

— A votre avis, donc, dans l'univers matériel où tout passe et se transforme, quelque chose demeure immuable et se retrouve en toute matière : l'ordre.

— Il me paraît ainsi, Monsieur.

— Or, ce qui est immuable est absolu.

— Assurément.

— Et ce qui est absolu est dans un rapport étroit avec l'Absolu.

— On n'en saurait douter.

— Dès lors, l'ordre dans la matière c'est quelque chose qui la dépasse infiniment, quelque chose de vraiment, d'absolument positif, quelque chose de divin ; je ne craindrais pas, pour ma part, d'aller jusque-là.

— C'est volontiers, Monsieur, que je vous y suivrai. Mais je suis plus en peine de deux ou trois caractères qui me semblent, eux aussi, dépasser la matière à laquelle pourtant ils demeurent tellement attachés qu'on peut les en croire inséparables.

— Et vous les nommez ?

— Permettez-moi, avant de vous dire leurs noms, d'ajouter que c'est dans l'ordre même et sans grand effort que je les ai découverts. Il ne faut, en effet, que regarder du plus simple regard pour constater quelle place tiennent dans l'ordre à tous ses degrés, sous toutes ses formes, dans tous les groupes de choses matérielles, la qualité, la quantité, l'unité. Elles ne sont aucune de ces choses elles-mêmes, mais elles s'ajoutent à elles : elles les accompagnent dans leurs modifications et leurs transformations dont elles deviennent le signe extérieur et comme la marque authentique. Éléments constitutifs, si je puis m'exprimer ainsi, facteurs nécessaires de l'ordre, la quantité, la qualité, l'unité me semblent non moins que lui appartenir au positif de la matière puisque, sans changer et sans s'épuiser, elles se prêtent à elle dans tous ses changements.

— Et c'est en cela seulement, je veux dire dans l'ordre, l'unité, la quantité, la qualité, que vous faites consister tout le positif de la matière ?

— En cela seulement, c'est du moins, Monsieur, tout ce que j'en ai pu découvrir.

— Et moi je découvre un spectacle qui m'effraie. Voici, en effet, que soudainement, dans le sein de cette matière, tout s'ébranle, se sépare et semble près de se confondre. Les choses se mêlent, et ni la qualité, ni la quantité, ni l'unité, ne suffisent à la tâche de les maintenir dans l'ordre où nous les voyions tout à l'heure. Dans notre univers prodigieusement dilaté, c'est une dispersion à l'infini des parties les plus ténues, des atomes, si vous le voulez, un retour à l'antique et primitive nébuleuse. L'œuvre des siècles va disparaître, s'anéantir en un instant. Il y manquait, pour la faire durer et progresser, un autre élément primitif.

— J'y suis, je devine : la force de cohésion ?

— La force de cohésion, la force d'attraction, la force des choses, toutes les forces que vous voudrez et que, grâce à leurs caractères communs, à leur commune origine, il vous est permis d'exprimer par un seul mot, la force, ainsi que vous le faisiez tout à l'heure pour l'ordre, l'unité, la qualité, la quantité, ces deux dernières pouvant, après tout, se réunir en une seule, la grandeur.

— Cette fois, Monsieur, le compte, j'imagine, y est bien, et le positif de la matière est au grand complet.

— Pas encore, mon jeune ami, si vous voulez bien, par cette belle et calme matinée de juillet, élever vos yeux vers ce ciel d'une profondeur et d'une pureté sans égales, les abaisser vers ces fleurs dont

chacune est une merveille de délicatesse et de grâce, les élever de nouveau vers ce palais (1) où la simplicité s'allie avec tant d'aisance à la grandeur ; vers ces statues...

— N'allez pas plus loin, Monsieur : c'est à la beauté que vous voulez me conduire. Comment ai-je pu l'oublier ? Il faut toutefois en convenir ; elle est loin d'être partout et en toutes choses.

— Sans doute, sans doute ; mais n'est-ce pas la faute de notre âme qui ne sait pas la découvrir où elle est réellement ? Les choses belles ne sont si bien appréciées, senties, aimées, que par les âmes belles, par celles qui ont soigneusement cultivé par la comparaison et l'étude le sens inné du beau, les nobles, les généreuses aspirations de notre nature morale. A celles-là seules l'Idéal se découvre dans sa royale splendeur, dans quelque trait de sa divine essence. Les autres s'en tiennent à l'Expression, aussi riche, il est vrai, et ce n'est pas peu dire, que l'âme humaine dont elle n'épuisera jamais les inépuisables trésors. Le plus grand nombre ne dépasse pas le Pur Sensible, cette forme inférieure de la beauté ; ce n'est pas toujours à de soi-disant connaisseurs, c'est aux sincères amis du beau, c'est aux sages qu'il appartient de...

Puis, tout à coup, saisi d'un souvenir classique, le vieillard laissant là sa phrase suspendue :

— Avez-vous, mon ami, appris par cœur, dans les classes de grammaire, les racines grecques de Lancelot ? Je crains que non, car sous prétexte de les rendre plus exactes, plus complètes, plus scientifiques, on en a retranché quelques naïvetés secourables à la mémoire et on les a surchargées, alourdies, au point d'en faire un objet d'effroi pour les élèves et pour les maîtres.

Et comme le jeune étudiant lui eut répondu qu'il en avait seulement appris par cœur les premières décades.

— Alors vous n'avez pas été jusqu'au vers suivant qui ne sera pas pour votre mémoire un bien lourd fardeau. Le voici :

Cosmos : Ordre, monde, ornement.

Tout y est : l'ordre, d'abord, dont vous faisiez tout à l'heure, avec juste raison, le premier élément positif de la matière, puis la beauté dont le nom, facile à suppléer sous celui d'ornement, s'ajoute ici de lui-même à celui de l'univers, tellement il en est comme le dernier trait dont l'a marqué Celui qui est la beauté parfaite.

Quelle grandeur, quelle richesse, quelle beauté dans ce Cosmos !

(1) Le palais du Luxembourg où siège le Sénat.

Quelle source d'inspiration pour les poètes, les artistes, les orateurs! Quel sujet inépuisable d'observations, de réflexions, d'études pour les savants et les philosophes! Quelque chose me dit, mon jeune ami, que vous saurez vous y faire votre part; mais si heureux que soit votre choix, et fût-il dans le rapport le plus parfait avec vos aptitudes, craignez de vous emprisonner dans les étroites limites d'une science spéciale. Ayez toujours, pour ce qui l'avoisine ou la dépasse, un regard, une pensée; et surtout n'oubliez jamais quel lien indissoluble enchaîne à leur éternel Principe toutes les parties de ce domaine immense qui n'est que par lui et où il est partout. C'est la recommandation que je faisais hier encore à un jeune savant (1) à peine plus âgé que vous de quelques années et dont les premières découvertes ont provoqué mon admiration, ce n'est pas trop dire, et celle de mes amis. Heureusement son caractère, son éducation, ses principes religieux le disposent à voir plus haut que cette nature dont il a si bien, dès le début, compris le muet langage. Il saura, je n'en doute pas, au-delà de ce qu'elle dit d'elle-même, entendre de mieux en mieux ce qu'elle nous révèle de son auteur.

Je vois tous les jours un de mes amis (2), passé maître dans la science qu'il cultive en apparence exclusivement, arracher à la matière, — il ne s'agit plus cette fois de son positif, — à ses éléments, à leurs combinaisons, des secrets qu'elle cachait avec un soin jaloux; mais je connais son âme, je sais quelle place y tiennent l'amour de la vérité totale et une foi religieuse aussi sincère que fondée en raison. *Le Dieu de la nature est aussi le Dieu de la révélation :* c'est en ces termes qu'il n'hésite pas, quand on le presse sur cette question de l'accord des sciences entre elles et de leur accord avec la foi, à résumer sa pensée. Pour moi, si les circonstances dont on n'est pas toujours le maître m'ont engagé successivement dans l'étude de plusieurs branches des sciences, j'ai du moins puisé dans la découverte de leurs rapports un sentiment très vif de la belle unité de ce Cosmos dont nos sciences de plus en plus nombreuses se sont par-

(1) Pasteur (1822-1895). Après l'avoir encouragé dans ses débuts et soutenu dans ses luttes contre des adversaires nombreux et puissants, Biot finit par l'attirer dans son intimité et lui témoigner une affection toute paternelle. Un jour, lui offrant son portrait, il lui dit : « Si vous placez cette épreuve à côté du portrait de votre père, vous pourrez voir réunies les images des deux hommes qui vous ont le plus aimé. »

(2) Jean-Baptiste Dumas (1800-1884), membre de l'Académie des Sciences et de l'Académie française, illustre chimiste. Avec Biot, son ami, il s'intéressa vivement aux expériences et aux premiers travaux de Pasteur, et il ne ménagea ni ses conseils, ni ses encouragements.

tagé, en les subdivisant d'année en année, les innombrables points de vue.

Cette unité qui les embrasse toutes, sans les confondre, dans son vaste sein, sciences naturelles, mathématiques, sciences morales, ne serait-ce pas celle de la lumière incréée, infinie, immatérielle, inépuisable ? Ses rayons semblent se partager entre chacune d'elles, alors qu'elle se retrouve tout entière voilée, mystérieuse, dans les principes, axiomes, vérités premières, ordre universel, sur lesquels elles reposent sans nulle exception ; — éblouissante, dans les sommets qu'elles s'efforcent d'atteindre et dont la splendeur les attire, Vérité suprême, Bien par essence, Cause des causes, Beauté parfaite.

Que de choses, mon jeune ami, déjà connues ; que de vérités découvertes dans le monde des corps et dans celui de l'esprit, grâce à cette lumière de l'infini et aux clartés dont elle nous favorise ! Et toutefois ce qu'après des siècles de nouveaux et incessants efforts les savants de tous les pays parviendront à révéler à nos descendants, tout cela n'est rien auprès de ce que nos facultés réduites à leur état présent sont à jamais incapables d'embrasser et de comprendre, je veux dire l'Infini lui-même inséparable du Parfait, d'un seul mot, Dieu.

Subjugué par le respect et par ce je ne sais quoi d'antique et de religieux qui se dégageait de ce regard, de ce visage, de toute cette tête aux cheveux blancs, le jeune étudiant ne regrettait plus, loin de là, le retard que l'inconnu — il aurait bien désiré savoir, mais il n'osait lui demander son nom — venait d'apporter à son travail. Il se fit un silence de quelques instants pendant lequel le vieillard réfléchit que peut-être il avait accumulé, dans ce court entretien, nombre d'idées dont son jeune auditeur, même en lui supposant une vive intelligence, n'avait pas exactement compris le sens et saisi l'enchaînement. Alors, se rappelant l'examen dont il lui avait parlé et dont la date approchait, l'inspiration lui vint de résumer en une comparaison toute de circonstance, bien qu'elle valût ce que valent la plupart des comparaisons, au moins l'essentiel de ce qu'il avait dit à bâtons rompus.

— Je ne me trompe pas, n'est-ce pas, lui dit-il, c'est bien dans quelques jours, les premiers du mois prochain, que vous vous présentez à l'examen du baccalauréat ès lettres ?

— Il n'est que trop vrai, lui fut-il répondu, et j'en voudrais, s'il était en mon pouvoir, reculer la date.

— Et c'est toujours une version latine qui forme à elle seule toute l'épreuve écrite ?

— A elle seule, Monsieur ; le nouveau régime politique n'y a rien changé.

— Il aurait eu grand tort de le faire, à mon avis du moins. Aucune épreuve, en effet, n'est plus capable de montrer à des juges tant soit peu pénétrants, si le candidat qui se présente devant eux est en état d'aborder utilement des études supérieures, des études spéciales. Grecque ou latine, mais surtout latine, — le latin est pour nous, Français, la langue mère, — la version bien faite, c'est-à-dire fidèle quant au sens, bien écrite en un pur français, révèle une intelligence convenablement cultivée par l'étude de deux langues, l'une et l'autre classiques, pénétrée, grâce à un commerce de plusieurs années avec leurs grands écrivains, c'est-à-dire avec des hommes supérieurs, quelques-uns des hommes de génie, de l'esprit de deux civilisations dans deux âges très éloignés et très différents de l'histoire du monde. C'est votre âme de Français qu'on a doublée d'une âme antique, de l'âme d'un Grec ou d'un Romain, aux plus beaux, aux plus heureux jours de la vie de ces deux peuples. Peut-être n'y avez-vous pas songé.

— Fort peu, je l'avoue.

— Supposons maintenant que le texte à traduire est emprunté aux *Lettres de Sénèque* ou aux *Œuvres philosophiques* de Cicéron. Loin de moi la pensée que vous allez aussitôt procéder à coups de dictionnaire, comme font les élèves médiocres, les paresseux, qui, ne connaissant qu'un petit nombre de mots latins, demeurent bouche bée devant la page qui leur paraît une énigme indéchiffrable.

— Je n'en suis point là, grâce à Dieu. Je crois avoir fait d'assez bonnes études et connaître le sens exact d'assez de mots latins pour n'avoir que fort peu besoin du dictionnaire.

— Très bien, très bien. Mais alors comment vous y prendrez-vous ? Quelle méthode suivrez-vous ? Je serais désireux de la connaître.

— Je compte lire une première fois très attentivement le texte latin, de la première à la dernière ligne, le relire une seconde fois dans les mêmes conditions, et, s'il est possible, avec plus d'attention. A cette seconde lecture, je suis bien sûr que quelques phrases se seront déjà détachées de l'ensemble où elles apparaissent comme des traits de lumière plus ou moins vifs, des avant-coureurs, si je puis dire ainsi, du sens général. Je serais bien malchanceux si, à la troisième lecture, au plus tard à la quatrième, celui-ci ne se découvrait pas à moi tout entier dans l'idée principale. Sûr du sens général, parce que je le suis maintenant de la pensée maîtresse, je n'ai plus à

redouter les contresens qu'il est si difficile d'éviter quand on va épelant les mots, cousant bout à bout les membres de phrases, sans s'inquiéter du sens général et sans le posséder. Cette vive lumière dont il a éclairé toutes les parties du texte latin me permettra de discerner jusqu'aux nuances les plus délicates de l'expression, d'y adapter celles qui dans notre langue y répondent le mieux ou le moins mal, et de remettre ainsi à mes juges, du moins je l'espère, une traduction qui puisse les contenter.

— Et si nous appliquons maintenant, non plus à un texte latin, à la pensée d'un philosophe, mais à la nature, pour la traduire, — le mot est hasardé, mais de circonstance, — dans la langue des hommes, la méthode que vous venez de décrire, croyez-vous qu'elle n'y sera pas à sa place, qu'elle n'y donnera pas de bons résultats ?

Et d'abord, n'apercevez-vous pas, entre les mots dont les langues sont faites, qu'elles soient anciennes ou modernes, et les faits, les phénomènes dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme la nature, de certains rapports, de certaines ressemblances ? N'est-ce point par la connaissance des mots et de leur sens que débute l'étude des langues ; et de même n'est-ce point par celle des faits du monde extérieur, dans ce qu'ils ont de plus apparent et aussi de plus intime, que débute, quel que soit l'objet particulier de chacune d'elles, l'étude des sciences de la nature ?

— La chose est de soi évidente.

— Faisons un pas de plus. Celui qui ne connaîtrait d'une langue que les mots dont se compose son vocabulaire, connaîtrait-il la langue elle-même ?

— Assurément non.

— Celui qui ne connaîtrait de la nature que des faits isolés les uns des autres connaîtrait-il la nature ?

— Pas davantage.

— Pourrait-il affirmer qu'il en possède la science ?

— Il aurait bien tort de le prétendre.

— Voilà qui n'est point mal, du moins il me semble, pour le rapport des mots dans la traduction d'un texte philosophique avec celui des faits dans l'étude de la nature. Mais ces premiers traits de lumière, ces avant-coureurs du sens complet, de la vérité vraie, ces pensées vaguement conçues aidant à découvrir la pensée maîtresse où trouver leur équivalent dans la formation des sciences naturelles ? Y ont-elles leur place ? Sous quel nom ? Qu'en pensez-vous ?

— Je pense, Monsieur, sauf meilleur avis, que nous ne leur ferions

aucun tort en les plaçant dans une région moyenne, à égale distance des simples faits et de la pensée, je veux dire de la loi maîtresse, de la loi définitive. Par suite, leur nom s'impose en quelque sorte : ce serait celui de lois provisoires, de théories de même nature. J'y joindrais volontiers ces hypothèses célèbres dans l'histoire des sciences et dont quelques-unes ont plus fait pour leur avancement que de longues et minutieuses recherches.

— Et la pensée maîtresse ?... Il ne s'agit plus, ne l'oubliez pas, de celle qui, éclairant soudain de sa lumière un texte latin d'une page, vous en a dévoilé le sens général, et permis de donner à chaque phrase et même à chaque mot son sens véritable, celui que deux ou trois lectures attentives à peine soutenues de quelques appels discrets au dictionnaire ne vous avaient d'abord qu'imparfaitement révélé. Il s'agit cette fois de bien autre chose, je veux dire de l'ensemble des sciences de la nature.

— Leur pensée maîtresse !... mais il me semble, Monsieur, que vous l'avez vous-même, à plusieurs reprises, indiquée tout à l'heure. Et puisque l'on admet généralement une philosophie de l'Histoire, une philosophie du Droit, une philosophie de l'Art, comment une philosophie des Sciences naturelles ne serait-elle pas le dernier terme auquel elles doivent aboutir et la lumière qui éclaire les voies diverses qui y conduisent ?

— Soit, soit. J'y consens et n'ai rien à désavouer, rien à retrancher de ce que je vous ai dit de cette philosophie très réelle, très nécessaire à ceux qui veulent connaître de l'univers physique autre chose que la surface et les apparences. Mais pourquoi ne pas dire, d'un seul mot, que la grande lumière des sciences de la nature, de tout savoir humain, de toute vraie philosophie, c'est toujours la *Pensée*, unique et souveraine Maîtresse de toutes nos pensées maîtresses : lois, théories, systèmes ; la Pensée éternellement active et féconde, où toute pensée humaine puise et ne cesse de renouveler les éléments premiers de sa force, la Pensée, sans le secours de laquelle ceux-là mêmes qui la nient seraient incapables de former la moindre pensée, de découvrir la moindre vérité.

Pensée, Amour ; le monde de l'âme tient tout entier dans ces deux mots auxquels j'ajouterais volontiers, mais pour l'homme seulement, bon vouloir. Pensée incréée, infinie : c'est le Dieu que j'ai toujours confessé, mais dont la hauteur m'effrayait plus qu'elle ne m'attirait, dont la vie n'avait avec ma vie que des rapports à peine soupçonnés, le Dieu muet pour mon cœur. Pensée infinie, amour infini : Dieu de la révélation, celui que j'ai connu dans mon âge mûr, sans doute

parce que poussé par une secrète inspiration, j'ai voulu à la fin, d'un sincère et ferme vouloir, le connaître, me rapprocher de lui autant qu'il est donné à l'homme ici-bas L'Église m'a ouvert la voie ; j'y suis entré et je m'en félicite tous les jours. Mon âme enfin étroitement rattachée au principe de toute vie, de toute pensée, de tout amour légitime, n'a rien perdu des lumières qui l'éclairaient. Loin de là, elles se sont accrues, et j'ai pu, grâce à leur secours, découvrir ou comprendre dans l'ordre du monde, dans l'histoire, dans l'art, dans mon âme surtout, une foule de choses dont le sens m'avait échappé. Ce Dieu qui, dans son infinie bonté, s'est rapproché de sa créature, je puis l'aimer ; je puis, avec une filiale confiance, me soumettre aux lois qu'il nous a dictées, sûr qu'éclairé et fortifié par elles dans l'épreuve, consolé dans l'affliction, j'obtiendrai dès ici-bas le vrai bonheur, celui qui se fonde sur la paix de l'âme.

Ne craignez jamais, mon ami, de vous avouer chrétien ; soyez plutôt fier d'un titre si glorieux. N'oubliez point que notre foi, contre laquelle s'useront jusqu'à la fin, sans pouvoir l'entamer, outrages, sophismes, railleries, renferme dans ses dogmes et ses mystères ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond dans l'ordre de la pensée, de plus puissant, de plus fécond, pour le bonheur des individus, pour le bon état et le progrès des sociétés dans l'ordre de l'amour qui est et demeurera à jamais celui de la bonté, du dévouement, de la charité.

Oui, soyez toujours bon, homme de devoir et de dévouement, et quelque carrière que vous embrassiez, persuadez-vous que le succès viendra surtout de vous, de votre persévérance dans le travail. N'aimez pas le monde, n'aimez pas ses plaisirs, dédaignez ses richesses. Les plaisirs, les richesses, c'est la tyrannie du corps et l'esclavage de l'esprit.

Sur ces dernières paroles le vieillard se leva brusquement et s'éloigna, suivi à quelque distance par le jeune étudiant de plus en plus désireux de savoir à qui il devait le plaisir et le profit d'un si utile entretien. Il le vit entrer au Collège de France, où il apprit que son maître improvisé n'était autre que Jean-Baptiste Biot (1), l'illustre savant, mathématicien, astronome, physicien, chimiste, professeur depuis près d'un demi-siècle à la Sorbonne et au Collège de France, admis à l'Académie des Sciences en 1806, et que l'Académie française devait, quelques années plus tard, couronnant en lui un

(1) 1774-1862.

rare talent d'exposer et d'écrire, recevoir parmi ses membres. Modeste, désintéressé, loyal, défenseur courageux de ses amis en péril, de Monge, par exemple, pour ne citer que lui, Biot était aussi un chrétien de foi solide fondée sur de sérieuses études. Son ami, Mgr Clausel de Montals, évêque de Chartres, l'avait dirigé et conseillé dans cette voie ; c'est du P. de Ravignan qu'il reçut les consolations et les sacrements de l'heure dernière.

La carrière du jeune Henri Perreyve (1), l'élève du lycée Saint-Louis, futur professeur de théologie à la Sorbonne, fut aussi courte que celle de Biot devait être longue et glorieuse. Elle a inspiré au P. Gratry un de ses livres (2) les plus connus, les plus lus, et à juste titre, car c'est l'histoire intime d'une des plus belles âmes sacerdotales qui aient honoré l'Église de France au XIXe siècle.

C.-C. CHARAUX,
professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Grenoble.

(1) 1831-1865.

(2) *Henri Perreyve*, par l'abbé GRATRY, prêtre de l'Oratoire. Paris, rue de Tournon, DOUNIOL, éditeur.

Principaux ouvrages de l'abbé PERREYVE : *Entretiens sur l'Église catholique*, 2 vol. ; *Une station à la Sorbonne*, 1 vol. ; *Lettres du P. Lacordaire à des jeunes gens* (la plupart de ces lettres lui sont adressées) ; *La journée des malades*, 1 vol. ; *Pensées choisies*, 1 vol. ; *Études historiques*, 1 vol.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

LA SYNTHÈSE CONCRÈTE

Il n'y a philosophie qui tienne, nous aimons moins la vérité pure que son reflet dans un tempérament ; la plus belle ardeur philosophique ne nous empêche pas de nous intéresser, en dépit de nous-mêmes, plus à l'erreur dite avec charme qu'à la vérité toute nue. C'est là le secret de Schopenhauer et de Nietzsche : ils ont fait scintiller de tout l'éclat de leur caractère et de leur tempérament les vérités qui resplendissent parmi leurs erreurs.

Or, M. Warrain, dont je viens de lire la *Synthèse concrète* et la *Triade de la Réalité,* oublie de donner à la vérité ce relief qui nous est cher ; il ne touche pas aux abstractions avec des mains pleines d'images ; il trace, sur une surface très lisse, de frêles lignes d'une presque impeccable vérité : il ne passionne pas assez pour imposer sa pensée. On croirait que la vérité lui est apparue sans effort, comme il l'exprime. Or, sans effort, il ne saurait y avoir trace de tempérament ni de caractère : premier défaut.

D'autre part, M. Warrain ne discute guère ; il expose et procède à l'exposition avec la même tranquillité que Swedenborg, mais sans les éclairs d'erreur et les échappées de poésie ou de rêve du maître suédois. Pour le public, — et qui a les mains pleines de vérités à répandre doit songer aux lecteurs, — pour le public, la méthode de la discussion est plus attrayante, plus entraînante. On préfère encore la manière de ceux qui, comme A. Spir, dans son *Essai critique de Philosophie,* découvrent une ou deux idées-guides, s'y cramponnent, ou, tout au moins, s'y attachent, de peur de s'égarer, et, battant les buissons de l'erreur, croient demeurer dans la vérité parce qu'ils n'ont pas perdu de vue leur point de départ, dont ils font, en même temps, leur but.

Ces idées-guides, ces jalons bien mis en évidence, manquent à la *Synthèse concrète :* autre défaut.

Peut-être, enfin, certains préjugés ont-ils empêché quelques lecteurs d'approfondir l'ouvrage d'un auteur qui trouvait le loisir, en passant, de montrer la presque similitude de son système et de celui de Wronski avec la philosophie occulte, — qui n'est pas partout *persona grata*.

Ces critiques faites, il faut reconnaître que la *Synthèse concrète* est un ouvrage des plus remarquables ; toutes les antinomies considérées y sont conciliées ; les systèmes les plus opposés en apparence s'y fondent, et l'auteur trouve, dans la vérité, le point où les erreurs s'unifient.

Tracer le schéma de ce schéma qu'est l'ouvrage de M. Warrain n'est pas chose facile ; à peine peut-on espérer d'en esquisser les grands contours :

Un Acte créateur primordial, difficilement intelligible (mais que l'on peut nommer, pour donner le symbole le plus proche de ce qui est par-delà le concevable : « une attraction de Dieu sur le Néant »), a créé le désir d'exister — principe actif, — et la possibilité de devenir — principe passif. J'aurais dit volontiers, sans la crainte d'outrepasser la pensée de l'auteur : un acte créateur a rempli l'Univers de deux idées : l'une, puissance ou âme, le désir d'exister ; l'autre, potentialité, la possibilité de devenir.

L'actif s'unit au passif, par une sorte d'amour, d'attraction des contraires : une vibration a lieu, qui cesse et se renouvelle ; les interférences des ondulations produisent des points fixes où naît la première matière impondérable.

Bientôt, dans le Cosmos est répandue la matière, d'abord sans forme (état chaotique), — puis, çà et là, définie (atome, corps).

Les forces physiques sont ces mêmes corps en dissolution ou en formation ; elles tendent à la dispersion comme toute vibration extérieure, et au contraire, dans l'atome, type primitif des corps, tout est concentration.

Parce qu'il est impénétrable aux autres monades, l'atome est doué d'une liberté interne ; cependant il est soumis à la nécessité, puisque son expansion est limitée par les êtres extérieurs, et qu'il subit l'effet des forces physiques.

Or, l'atome, et, en général, le réalisé, tend à persister. Il résiste donc au changement : de là, canalisation du mouvement cosmique selon certaines voies qu'impose cette résistance. Par suite, répétition des mêmes choses et aptitude à les renouveler. C'est comme une première manifestation des faits de mémoire, — mémoire cosmique, bien entendu, et grâce à laquelle l'effort du désir se continue dans la même direction générale.

Ainsi, par la tendance persistante du désir aidé du souvenir, naît l'intelligence unificatrice qui simplifiera les efforts et les fera tendre vers des synthèses particulières qui doivent s'harmoniser en une synthèse générale.

A l'action de l'intelligence s'oppose la réaction de la matière qui tend à subsister dans son état statique, réaction qu'il ne faut pas confondre avec l'inertie, laquelle n'est pas une résistance.

Action et réaction constituent une Opposition active et progressive d'où découleront toutes les formes minérales, végétales, animales et humaines que la vie revêt à nos yeux.

Mais il faut s'arrêter ici, et expliquer ce qu'est la vie, dans l'ouvrage de M. Warrain.

La vie, saisie en son acte élémentaire, est la vibration, là, si rapide qu'elle échappe à la perception de nos sens, ici, tellement lente qu'elle nous semble une forme stable. D'une façon universelle, la vie est la Synthèse concrète, c'est-à-dire synthèse, harmonie, qui n'est pas relative à un groupe d'éléments abstraits, mais à l'infinité des portions et des qualités réelles qui la constituent.

Les qualités essentielles que l'on retrouve en tous les êtres vivants (c'est-à-dire, pour l'auteur, en tous les êtres) sont : l'Énergie, la Conscience, la Spontanéité, la Finalité.

La *Conscience*, dans l'atome, est d'abord un simple phénomène d'arrêt, manifestation extérieure du choc subi par le corps. La *Spontanéité*, qui y tient de près, est « la faculté de réactions multiformes pour une excitation uniforme » ou réciproquement ; c'est l'absorption du mouvement hors de la matière et sa restitution à la matière, après un intervalle pendant lequel le mouvement cesse d'exister comme tel. C'est un début de transformation de l'Énergie matérielle en activité spirituelle, — le début ou, plutôt, la forme élémentaire de la *Pensée*.

La *Finalité*, en général, est le rapport voulu qui existe entre l'état initial et l'état final du mouvement ; mais, dans la vie, tout acte de finalité doit tendre, non à une production de l'être, mais à sa propre réalisation.

La finalité de la vie est d'ordonner cinématiquement ou statiquement l'Univers et ses portions ; la vie n'intervient que là où il y a chaos à débrouiller. Parmi les actions finales de la vie on peut citer les suivantes : le végétal combat l'inertie résultant de l'accumulation de matière qui s'oppose aux vibrations ; il la développe en surface pour la rendre pénétrable ; il produit du combustible, mouvement en réserve. L'animal s'en nourrit, réalise le mouvement, détruit des synthèses immobiles pour préparer des synthèses plus complexes.

La fonction principale de la vie, c'est l'assimilation et la désassimilation, qui se retrouvent dans les cristaux comme dans les végétaux, dans les animaux, et dans les astres même. Partout, en un mot. « L'inertie et la mort, au point de vue du temps, sont une phase périodique de la vie : nulle part il n'y a inertie ; mort et chaos absolus... La vie circule dans le Cosmos tout entier. »

Mais, naturellement, ses formes sont plus ou moins parfaites, ses synthèses plus ou moins complexes. Son évolution, on l'a vu, a pour cause « l'opposition primordiale, et la tendance inverse vers la synthèse », opposition qui vient du dehors de chaque être, tendance qui est au dedans.

Le fait évolutif, c'est la différenciation, combinaison du *même* avec le différent. Elle domine chez les animaux et y suscite des quantités de variations. Chez les végétaux, au contraire, c'est la répétition, acte de mémoire inférieure, qui domine et qui, à cause de l'opposition, produit d'abord la polarité, qui est aussi la source des formes minérales.

C'est à la répétition qu'il faut attribuer la tendance du végétal à la multiplication de la surface extérieure, tandis que l'animal, au contraire, tend au maximum de volume et au minimum de surface.

On conçoit que la répétition doive conserver l'unité formelle, tandis que la différenciation fournit à la forme toutes facilités pour s'adapter au milieu en se diversifiant.

L'une et l'autre ont pour résultante l'organisation qui conserve à la fois l'activité et la stabilité et maintient la forme générale d'un type jusqu'à ce qu'il soit à peu près complètement réalisé. Alors, l'excès même de l'organisation amène la dissolution : la structure compliquée devient fragile ; les communications internes multiples amènent la confusion ; le développement psychique détruit l'individu physique.

Mais ce n'est que l'aurore de l'émancipation de la vie, qui, par des stades successifs, s'approche de la divinité qui l'aspire, l'attire à elle, sans qu'il puisse être question d'un anéantissement de la Personnalité, même alors que, la finalité suprême de la vie particulière révolue, l'âme participe pleinement à la vie divine.

Sur le chapitre de l'âme, M. Warrain n'est pas absolument affirmatif : il pense qu'on peut la considérer à la fois comme une idée-force dont le corps est l'objectivation, ou comme l'harmonie synthétique de toutes les aspirations convergentes des éléments de l'être. Cependant, il incline plutôt, et c'est la tendance d'ailleurs de tout son livre, vers la croyance en la préexistence d'une idée-force.

Quant à l'autonomie de l'âme, elle ne lui semble venir que de l'action accomplie en s'incarnant ; mais, sinon éternelle, l'âme lui paraît immortelle, même, nous l'avons déjà dit, lorsqu'elle retourne se fondre dans la vie indicible, sans perdre sa personnalité.

L'être, en ses stades successifs, non seulement s'élève, mais élève encore à Dieu toutes les vies inférieures dont il est un conglomérat, toutes ces vies, quelquefois résistant à son but, et qu'il faut détruire, s'asservir, ou mieux harmoniser à la sienne, de façon que les existences élémentaires trouvent leur propre développement dans l'accomplissement même de l'être supérieur. Nos molécules sont des vies inférieures ; nous sommes, nous-mêmes, les éléments d'un être supérieur : l'Être Espèce-Humaine ; les astres sont les atomes vivants d'un être plus grand et inconnu ; le Cosmos a sa vie propre, et les systèmes d'étoiles sont ses atomes.

Telle est l'esquisse nécessairement imparfaite qu'on pourrait, en si peu d'espace, tracer du système de M. Warrain. Peut-être aurait-on préféré un ouvrage plus copieux, mettant en relief le mécanisme des actions, et montrant les agents à l'œuvre ; peut-être, malgré la clarté convaincante d'un système où tout se tient, se lie naturellement, aurait-on voulu voir la démonstration de plusieurs affirmations. On regrette d'autant plus ce manque partiel de discussion, que M. Warrain excelle dans la logique ; il trouve avec une facilité admirable le défaut de la cuirasse, et je citerai comme exemple le peu de lignes qui lui sont nécessaires pour mettre à bas la théorie d'après laquelle la sélection seule est le principe de l'Évolution progressive.

D'ailleurs, l'auteur a le temps de reprendre certaines parties qui n'ont été qu'effleurées et de donner dans un ouvrage ultérieur le plein développement de sa conception de la vie et du monde.

Telle qu'elle est, la *Synthèse concrète* me semble une œuvre philosophique de la plus haute valeur : nul autre système ne me paraît plus clair, plus compréhensif d'idées justes, plus conforme à la vérité. La justesse, l'étendue en même temps que la subtilité de l'esprit de l'auteur font que son livre s'imposera au temps, sinon à son époque.

PIERRE VALIN.

LES MERVEILLES DE LA VIE, par Ernest HÆCKEL. SCHLEICHER frères, édit., 1 vol. gr. in-8° ; 2 fr. 50.

Les *Merveilles de la vie* sont le complément naturel des *Énigmes de l'univers*. Dans ce dernier ouvrage, Hæckel étudiait les problèmes

cosmologiques du point de vue moniste et mécaniste : ici il examine les problèmes *biologiques* en se plaçant au même point de vue. Car ce n'est pas à soixante-dix ans qu'on change de méthode et de doctrine ! On connaît suffisamment le « monisme » d'Hæckel, auquel le présent ouvrage n'ajoute rien d'essentiel. C'est une conception extrêmement simpliste qui explique tous les phénomènes de l'univers par les manifestations de la substance matérielle et qui définit l'âme « un vertébré gazeux » ; c'est en somme un rajeunissement du matérialisme sous la pression des critiques dont il a été l'objet. Plus habile que le matérialisme nu, le monisme se donne à l'origine tous les éléments irréductibles à la matière et dont la présence dans l'univers était le scandale et la pierre d'achoppement des vieux systèmes matérialistes. Hæckel admet ce qu'il appelle pompeusement la trinité de la substance : toute *matière* est douée d'*énergie* et de *sensibilité*. La matière est la substance étendue, l'énergie la substance en mouvement, et la sensibilité la substance sensible : ces trois attributs s'accompagnent partout dans l'ensemble de l'univers comme dans la plus petite de ses parcelles. C'est précisément ce postulat initial qu'il faudrait justifier : Hæckel ne l'a pas tenté, et cette omission capitale suffit à vicier tous ses raisonnements.

Hæckel est à coup sûr un naturaliste, et son livre abonde en observations intéressantes sur la vie et la mort, sur les formes de la vie et les fonctions vitales, sur l'origine et l'évolution des espèces, bien que l'hypothèse la plus aventureuse se mêle souvent à l'exposé des faits. Mais, à coup sûr aussi, sa philosophie est courte et très unilatérale : sa classification des systèmes philosophiques en philosophies monistes et philosophies dualistes est vraiment enfantine, et ses préjugés déforment à plaisir l'histoire et les réalités. Je n'ai pas besoin de dire que cet ouvrage est avant tout antichrétien : jamais le culte de la science ne s'est étalé plus insolemment, jamais les prétentions d'un savant n'ont été plus exclusives, et ses haines plus étroites ou plus forcenées. Beaucoup de ses assertions ne méritent pas d'être réfutées et accusent la plus complète absence d'esprit critique comme la plus entière intolérance. M. *Moloch* de Marcel Prévost n'égale pas E. Hæckel en naïveté et en orgueil ! Celui-ci déclare, avec une candeur qui désarme, que le médecin doit tuer les incurables pour les délivrer de la souffrance et que les malheureux peuvent et doivent se suicider : en effet, cette conclusion est logique si l'on croit que l'homme meurt tout entier ; il ajoute qu'il faut tuer les enfants faibles ou contrefaits, comme jadis les Spartiates : cette sélection doit en effet améliorer la race au point de vue physique. Mais ne priverait-

on pas ainsi l'humanité de ses meilleurs serviteurs et de ses plus nobles esprits ? A ce compte, il eût fallu trancher à son début la vie de Descartes, celle de Spinoza, de Locke et de cent autres génies. La morale sexuelle de Hæckel est à l'avenant, et on nous dispensera d'y insister : pour être « moral » l'homme ne doit pas s'élever, mais regarder en-dessous de lui, son idéal est celui des bêtes. C'est simple et commode.

De telles opinions ne se réfutent pas : elles répugnent à l'honnête homme. La philosophie de Hæckel ne peut tromper que des esprits faibles et dénués de culture : malheureusement ils sont légion, et c'est pourquoi il faut que des gens avertis lisent ce livre pour détromper les simples qui ajouteront foi à toutes ses affirmations. Le bon marché du livre le rend accessible à tous, à tous ceux que n'arrêtent pas la mauvaise qualité du papier et la pauvreté de l'impression et qui n'ont pas les yeux fatigués (on devrait proscrire de tels produits au nom de la santé publique !). Par cela même, il est dangereux : mais il n'est pas à craindre qu'Hæckel atteigne jamais en France un tirage égal à celui qu'il obtient en Allemagne ; notre race est trop élégante, trop artiste, et Hæckel n'a pas le charme et l'esprit de Voltaire. L'Allemagne est la patrie des Büchner et des Hæckel : nous ne lui envions pas ces gloires nationales, et nous ne lui faisons pas l'injure de la juger d'après ces « grands hommes ». Libre aux Allemands d'apprécier nos mœurs par les romans de Zola : nous aimons mieux admirer l'Allemand Kant que l'Allemand Hæckel, bien que celui-ci traite le philosophe de Kœnigsberg d'*effronté menteur !*

F. M.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES, par Gaston Sortais. Un vol. in-12 de VIII-431 pages. Paris, Lethielleux, 1907. Prix : 3 fr. 50.

Le nouvel ouvrage que nous donne M. Gaston Sortais est digne de ceux qui l'ont précédé et qui ont valu à leur auteur une place très distinguée parmi les écrivains philosophiques de notre temps. — Il ne faut sans doute pas chercher dans ces *Études* l'unité rigoureuse qui convient à une œuvre conçue d'ensemble ; mais on trouvera, dans ce recueil d'articles, l'application d'un même esprit à des problèmes de genres différents : c'est ce qui fait l'unité et, pour une part même, le charme du livre.

Les questions traitées par M. Sortais sont les suivantes : *Intolérance de l'Église, Fonctions de l'État moderne, Décentralisation administrative, Exposé et réfutation du subjectivisme kantien, Programme de l'action morale, Création artistique et découverte scientifique, Problème du réalisme et de l'idéalisme dans l'art.*

La plupart des chapitres ont déjà paru dans diverses revues; mais, ainsi que nous en avertit l'auteur, ils ont été revus, complétés et mis à jour pour la bibliographie. — On remarquera le chapitre sur « l'art et la science », où sont étudiées, dans leur genèse psychologique, la création artistique et la découverte scientifique. Les vues fines, les anecdotes suggestives, les analyses pénétrantes abondent dans ces pages. L'auteur connaît et utilise les principaux travaux publiés sur le sujet, et il y ajoute les résultats de son observation personnelle. — Plus étendue et plus importante encore, d'ailleurs complètement inédite, est l'étude consacrée à Kant. Dans une langue claire et concise, M. Sortais examine successivement *les jugements synthétiques a priori,* dont il démontre le peu de fondement, *la possibilité de la science* et l'*impossibilité de la métaphysique* selon Kant, la *réaction contre le Kantisme,* et la *relativité de la connaissance.* Dans ce dernier paragraphe, M. Sortais se prononce contre la thèse de la perception immédiate : nous n'atteignons que nos sensations, le sensible n'est formellement qu'en nous; et de nos sensations comme point de départ, nous inférons l'existence en dehors de nous de causes proportionnées (pp. 231, sq.).

Il serait extraordinaire que, dans l'exposé et la réfutation d'une doctrine aussi complexe et obscure qu'est le kantisme, il n'y eût rien sur quoi l'on pût chicaner. Quelqu'un pourra se demander par exemple si, page 210, l'argument de Kant pour l'antithèse de la première antinomie a été parfaitement compris, et si par conséquent la réfutation qu'on en présente atteint son but. Çà et là aussi on aurait pu souhaiter dans l'expression une précision plus rigoureuse; mais ce sont là de légères imperfections, inséparables d'une tâche délicate. Il serait injuste de s'y arrêter; et nous préférons terminer en garantissant au lecteur qui désire avoir des idées nettes sur quelques-unes des principales questions à l'ordre du jour que, s'il lit dans cet espoir le livre de M. Sortais, son attente ne sera pas déçue. Il y trouvera plaisir et profit.

LOUIS THÉLIER.

VERS LE CATHOLICISME, Programme de Conférences apologétiques, par H. Ligeard, professeur à l'école de théologie de Lyon-Francheville. Un vol. in-16 de 120 pages. Paris-Lyon, Librairie Emmanuel Vitte et *Chronique du Sud-Est*.

Cette série de conférences forme une sorte d'itinéraire « vers le Catholicisme » ; c'est la carte, pour ainsi dire, topographique, destinée à guider la pensée dans ses démarches et dans ses ascensions à la recherche de la vérité religieuse.

Cette marche « vers le Catholicisme » comporte trois étapes, auxquelles correspondent trois parties du livre. Une première partie est consacrée aux dispositions intérieures qui sont subjectivement nécessaires pour percevoir la vérité du Catholicisme : sans ces dispositions psychologiques et morales, c'est en vain qu'on tenterait de la percevoir ; comme les expériences scientifiques, l'expérience religieuse requiert une soigneuse *préparation*. Dans une seconde partie, l'auteur met la conscience, préparée à l'intelligence des choses religieuses, en face du *fait* catholique, considéré dans son efficacité morale et dans sa vitalité religieuse, et comparé aux autres faits religieux : la conscience reconnaît alors, dans ce fait, la réponse objective harmonieusement appropriée et providentiellement apportée à ses dispositions subjectives. Enfin, dans une troisième partie, on retrace dans le passé les évolutions historiques de l'Église, et l'on découvre que le fait catholique du XXe siècle est bien le développement authentique du germe primitif semé par Jésus.

En somme, la thèse de l'auteur paraît pouvoir se résumer ainsi : 1° la biologie de l'âme humaine postule le surnaturel : « tout homme qui veut suivre avec fidélité les tendances profondes de son être est contraint de se dépasser soi-même : il y a en chacun de nous, par le don gratuit de Dieu, la vocation à une destinée surnaturelle » ; et il s'agit d'abord de prendre conscience de cette vocation ; — 2° l'âme consciente de cette vocation reconnaît dans le fait catholique, observé expérimentalement, le moyen d'y correspondre pleinement. Toute âme religieuse qui a connaissance de l'expérience catholique y reconnaît la vérité religieuse.

Simple plan d'études, ce petit livre fait penser. Les livres ont d'ordinaire l'avantage (et le tort) de dispenser le lecteur d'accomplir un travail personnel, parce qu'ils *développent* les sujets auxquels ils se réfèrent ; celui-ci, au contraire, n'exposant que la progression et la bibliographie de questions qu'il se borne à *suggérer*, laisse beaucoup à penser. Il *allume* l'attention du lecteur, et lui fournit de quoi

s'éclairer *lui-même*. Il se conforme en cela à son idée directrice, selon laquelle la vérité religieuse ne se découvre qu'en se *méritant* par un travail intérieur et personnel. Aussi faut-il le méditer plutôt que le lire. La philosophie dont il est imprégné est une philosophie de « l'action » ; la méthode qu'il trace est une méthode expérimentale, et l'expérience dont elle indique les conditions est une expérience personnelle de conscience morale.

C. B.

DAS ERKENNTNISSPROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT DER NEUERER ZEIT, *Ier Band*, par Ernst Cassirer. 1 vol. in-8° de 608 pages. Bruno Cassirer, Berlin, 1906.

M. Ernst Cassirer a entrepris l'histoire du problème de la connaissance dans les temps modernes, depuis la Renaissance jusqu'à Kant. Chez celui-ci, en effet, les deux courants d'idées représentés par Leibniz et par Newton viennent se fondre et s'unir. La philosophie part de la conception primitive et simple d'après laquelle l'esprit se contente de refléter une réalité extérieure, coordonnée en elle-même ; la connaissance n'est qu'une copie, une image du réel. Mais on s'aperçoit peu à peu qu'il ne s'agit pas de copie, de reproduction pure et simple, mais d'élaboration, de transcription. Les éléments du réel sont véritablement des constructions intellectuelles. Et le meilleur moyen d'expliquer la connaissance est de montrer l'élaboration progressive des concepts qui fondent notre science de la nature, d'assister en quelque sorte à la lente formation des idées de nature, d'infini, de force, de loi.

Ce premier volume comprend seulement les origines de la philosophie moderne et l'étude du cartésianisme. M. Cassirer passe en revue les idées de Nicolas de Cusa, les controverses des humanistes, et les doctrines sceptiques de Montaigne et de Charron. Le second livre : *Découverte du concept de nature* contient l'analyse de la philosophie naturelle de Paracelse : concept du monde-organisme (macrocosmos) ; — l'analyse des idées de Cardan, de Telesio, sur l'espace et le temps, — les origines de la science physique avec Galilée, Kepler, Copernic. Un intéressant chapitre consacré à Giordano Bruno montre l'extension donnée par le philosophe aux principes coperniciens. Enfin, le cartésianisme établit définitivement les idées fondamentales de l'idéalisme en remplaçant, autant que possible, la notion de substance par celle de fonction.

Le second volume annoncé par M. Cassirer sera la conclusion de l'ouvrage. Il y aura peut-être lieu à ce moment d'envisager la méthode suivie par M. Cassirer et d'examiner les résultats de son étude.

E. D.

II. — PSYCHOLOGIE

UN MOUVEMENT MYSTIQUE CONTEMPORAIN (*Le Réveil religieux du Pays de Galles, 1904-1905*), par J. Rogues de Fursac. — 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 2 fr. 50. Alcan, éditeur.

M. Rogues de Fursac, chargé par le ministère de l'Intérieur « d'étudier l'influence du mysticisme sur le développement des maladies mentales », est allé observer sur place les manifestations, les causes et les résultats du « revival » religieux dont le Pays de Galles vient d'être le théâtre en 1904-1905.

Sa description des grands meetings du Clamorgan « revivalisé » et des procédés en usage pour y exciter l'enthousiasme religieux formera une contribution intéressante à l'histoire du mysticisme protestant.

Cependant l'observateur n'a eu garde de dépouiller les préoccupations du psychiatre et les vues philosophiques du positiviste.

Le cas de l'évangéliste Evan Roberts lui apparaît surtout comme un cas d'automatisme mental caractérisé : et voilà le fin mot de l'extrême émotivité du sujet, de ses visions et révélations et de ses réactions impulsives.

Quant à sa popularité et à l'immense contagion de son exaltation mystique, il en faudrait attribuer l'origine pour une part au charme naturel de son caractère et à la vivacité de ses émotions religieuses, mais aussi et beaucoup plus au tempérament de ce peuple gallois qui « est resté peut-être le plus religieux de tous les peuples du monde civilisé, parce que, dans l'éducation qu'il reçoit, tout converge vers un but religieux, et parce que sa langue le maintient dans un isolement intellectuel absolu » (p. 181).

Pour expliquer les conversions soudaines, si fréquentes dans tous ces « revivals » anglo-saxons, M. Rogues de Fursac reprend avec plus d'assurance et énonce en termes plus absolus la formule de W. James : la conversion est une explosion dans le moi conscient

des idées religieuses lentement accumulées dans le moi subliminal.

Entre les résultats du réveil, on signale, d'une part, la diminution de l'alcoolisme et la fusion au moins momentanée de plusieurs sectes protestantes, et, d'autre part, de plus nombreuses atteintes de folie mystique dans quelques cerveaux trop fragiles pour supporter le paroxysme d'exaltation collective qui caractérise les meetings gallois.

L'auteur conclut, enfin, par une sorte d'adieu sympathique au mysticisme du passé et par un salut de bienvenue à l'irréligion de l'avenir. Ces pronostics fâcheux ne sauraient émouvoir ceux qui étudient de près les aspirations imprescriptibles de la nature humaine et considèrent sans préventions des formes religieuses moins extrêmes et mieux disciplinées.

M. S.

FRANZOSISCHE SKEPTIKER, VOLTAIRE, MÉRIMÉE, RENAN, ZUR PSYCHOLOGIE DES NEUEREN INDIVIDUALISMUS, par Robert Saitschick. 1 vol. in-16 de 304 pages, Berlin, Hoffmann, 1907.

Ceci est un volume de critique subjectiviste et impressionniste. « On ne peut songer à réfuter des idées ; il faut chercher seulement à les connaître dans leur source. » M. Saitschick borne son ambition à la psychologie littéraire.

Le portrait de Voltaire est intéressant et exact ; celui de Renan nous semble moins bien venu. M. Saitschick étudie Renan « globalement » pour ainsi dire et ne distingue pas assez les diverses périodes de l'évolution intellectuelle de son auteur. Le Renan de 1848 n'est pas du tout celui des *Dialogues philosophiques*. Quant à Mérimée, on est un peu surpris de le trouver sur le même plan que Voltaire et Renan. Le scepticisme de l'auteur de *Colomba* méritait-il tant d'honneur ?

Ce volume est écrit d'une façon intéressante, avec vivacité et humour. L'auteur a pratiqué les auteurs français, et son style y gagne en clarté et en netteté. Mais les philosophes n'auront que peu de profit à retirer de la lecture des *Sceptiques français*, et les littérateurs possèdent en France des études plus approfondies et plus complètes que celle de M. Saitschick.

E. D.

III. — MANUELS

COURS DE PHILOSOPHIE THOMISTE, par le R. P. Hugon, O. P., *3e vol. biologie et psychologie,* Paris, Lethielleux.

Nous avons rendu compte, il y a quelques mois, de la logique et de la cosmologie du savant religieux réfugié en Hollande. Mais la philosophie naturelle ne comprend pas seulement la cosmologie. Aussi le R. P. Hugon vient-il de la compléter dans ce troisième volume qui traite de la biologie et de la psychologie, c'est-à-dire du monde organique.

L'ouvrage est divisé en trois traités, le premier sur la vie en général, le second sur la nature de l'âme, le troisième sur ses facultés.

En ce qui concerne la vie, l'auteur résume d'abord les données de la physiologie sur la constitution de l'organisme, puis il donne la définition philosophique de la vie. Il appelle vie la propriété de la substance qui se meut elle-même intrinsèquement pour se perfectionner. Le mouvement vital est immanent, son action propre s'exerce à l'intérieur de l'agent. Il y a trois degrés dans la vie dont chacun suppose le précédent, l'intelligence suppose la sensibilité, et la vie sensible suppose la vie végétative. Celle-ci ne peut s'expliquer ni par le mécanisme ou l'organicisme, ni par l'animisme absolu, mais seulement par l'animisme scolastique. L'âme n'est pas une substance accolée à l'organisme : elle fait partie de notre substance même à titre de forme du corps. Chemin faisant, le Révérend Père rencontre la question de la génération spontanée. Cette hypothèse est contredite par les faits ; mais elle ne lui paraît pas métaphysiquement impossible.

Qu'est-ce donc que l'âme ? L'âme n'est ni une harmonie ni une complexion des parties, ni même, comme quelques-uns l'ont avancé, la volonté de vivre. C'est une substance incomplète, qui appelle un corps comme complément. Toutefois, l'âme humaine incomplète spécifiquement est complète au point de vue de la substantialité, en ce sens qu'elle peut subsister seule. Le savant religieux pense que les âmes individuelles ne sont pas égales en substance, bien qu'étant de la même espèce. Il attribue cette opinion à Saint-Thomas. Il nous semble que le passage cité peut s'entendre d'une inégalité dans les facultés. L'âme humaine est essentiellement simple, spirituelle et immortelle. La démonstration de cette importante vérité est donnée

avec beaucoup de soin par les raisons morales qui appellent une sanction définitive au vice et à la vertu, par le désir inné de vivre, et par plusieurs arguments métaphysiques. L'âme a, en fait, des fonctions qu'elle peut accomplir sans la matière; simple, elle est indécomposable, elle ne peut être anéantie que par suppression de l'être. Or, Dieu seul donne l'être, Dieu seul peut le retirer, et ce serait un miracle qu'il n'a aucun motif d'opérer.

Chaque âme est créée pour le corps qu'elle anime. Elle a besoin de ce corps à raison de son imperfection dans l'ordre intellectuel. Elle n'arrive à une connaissance parfaite qu'à l'aide des sensibles. Elle forme avec le corps une seule essence qui est le principe premier par lequel l'homme est apte à ses diverses opérations. L'homme lui-même, comme personne comprenant l'existence et les circonstances individuelles, est le principe premier qui produit ces opérations.

L'opinion de plusieurs âmes dans le même homme est longuement combattue, ainsi que la forme de corporéité imaginée par Scot. Sans cette forme il faudrait, dit-on, recourir à une forme cadavérique après la mort. Le R. P. Hugon répond très justement qu'après la mort les éléments du corps se séparent et forment successivement divers composés qui ont leur nature propre. La forme cadavérique est inutile.

L'instant de la création de chaque âme individuelle est recherché longuement. Autrefois on le plaçait au moment où l'organisation est complète. Aujourd'hui on le fixe généralement au temps de la conception. Pourquoi l'âme, qui maintient l'organisation du corps, ne la produirait-elle pas elle-même? Le savant religieux donne les raisons de part et d'autre et laisse la question indécise.

Conformément à l'opinion thomiste, l'auteur déclare les facultés réellement distinctes de l'essence. Toutefois elles résultent de cette essence dont elles sont les conséquences naturelles. Le créateur en produisant la nature humaine produit du même coup les facultés dont elle a besoin.

Le R. P. Hugon étudie ensuite la nature et le rôle de la sensation. La sensation reçoit par les organes du sens les formes des objets sensibles, non pas ces formes telles qu'elles sont physiquement dans les objets, mais des espèces intentionnelles destinées à lui manifester ces formes qu'elle perçoit en elles-mêmes. L'espèce impresse dont nous venons de parler est distincte de l'espèce expresse qui est une trace de la précédente et qui sert à penser l'objet quand il est absent.

Puisque l'auteur a bien voulu nous citer à propos de l'estimative, il voudra bien nous permettre ici une petite rectification. Dans un article publié il y a deux ans sur ce sujet, nous n'avons pas entendu supprimer cette faculté, comme le croit le R. P. Hugon, mais montrer seulement que certains des actes expliqués par l'estimative chez les anciens pouvaient s'expliquer sans recourir à une faculté particulière. Nous avons toujours pensé que les actes produits, comme l'on dit aujourd'hui, par l'instinct, réclament une faculté spéciale, la même que les anciens appelaient estimative.

L'ouvrage du R. P. Hugon se termine par une étude assez abrégée sur les facultés appétitives et les passions. On y trouve encore quelques considérations sur le langage, sur le sommeil et sur l'hypnotisme.

L'auteur fait preuve dans ce travail monumental d'une érudition très étendue. Il connaît à peu près tout ce qui s'est écrit en France et en Belgique depuis quelques années, soit en philosophie, soit en physiologie. Les faits scientifiques tiennent une grande place dans son étude; une foule de questions y sont soulevées. Il y en a même qu'on estimera peu utiles. Y a-t-il une grande importance à connaître les arguments subtils de certains docteurs pour décider, par exemple, si Dieu peut ou ne peut pas créer un intellect sans substance ?

Ce cours offre d'ailleurs un intérêt tout particulier en ce qu'il est la première grande manifestation depuis quatre-vingts ans de l'école dominicaine de France. Zigliara était à moitié Italien, le R. P. Lopidi n'a pu terminer son ouvrage. Les autres travaux des Dominicains de France ne touchaient jusqu'ici qu'à des sujets isolés. C'est donc avec une véritable curiosité qu'on retrouve ici les méthodes suivies par la famille française de Saint-Dominique, et l'interprétation qu'elle donne du système de son plus glorieux docteur.

Comte DOMET DE VORGES.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Kant Studien. — Annalen der Naturphilosophie. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

ARCHIV FUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Avril 1906. — Études sur la métaphysique de Spinoza, par Lewis Robinson, à Saint-Pétersbourg (p. 297-332). — Analyse et critique du *Tractatus brevis.* Avec Kuno Fischer et contre Freudenthal, l'auteur soutient la valeur de ce document pour l'histoire du développement de la pensée de Spinoza. Dans le *Tractatus brevis* on voit comment le philosophe d'Amsterdam parvint aux définitions célèbres qui dans l'*Éthique* paraissent arbitraires. Nombreuses notes de l'auteur renvoyant aux travaux de l'école cartésienne et aux œuvres de Suarez pour en montrer les analogies et les différences avec la doctrine de Spinoza.

Le concept de changement qualitatif dans la philosophie grecque avant Socrate, par Prof. W.-A. Heidel, Wesleyan University, Middletown, Conn., U. S. A. (p. 333-379). — Article en langue anglaise. Aristote a une idée fort nette du changement qualitatif, de l'ἀλλοίωσις, et dans l'exposé qu'il fait des doctrines de ses prédécesseurs, il leur attribue un concept net comme le sien de ce mot qu'ils emploient d'ailleurs. Or, avant Socrate, nul philosophe ne conçoit le changement qualitatif comme Aristote.

Sur la réplique de Kant à Hume, par Arthur Lovejoy, Washington University, St-Louis (p. 380-407). — En langue anglaise. C'est dans la théorie de la causalité qu'on voit souvent l'originalité de Kant; or, Wolff a un argument identique à celui de Kant. Il est vrai, la *Critique* y ajoute quelque chose, et c'est justement le principe de la déduction des catégories. L'auteur estime que cette addition est non motivée et complique inutilement la question. Bien plus, il en résulte que le principe de la causalité universelle devient, contrairement aux doctrines de Kant, un principe analytique.

Juillet 1906. — Études sur la métaphysique de Spinoza (suite et

fin), par Lewis Robinson, à Saint-Pétersbourg (p. 451-485). — Continuation de l'article d'avril. L'auteur soutient contre Sigwart que le panthéisme du *Tractatus brevis* est le même que celui de l'*Éthique* et non pas un naturalisme emprunté à G. Bruno.

L'Être et le Bien d'après Platon, par Clodius Piat, à Paris (p. 486-494). — En langue française. Comment Platon s'élève à la conception de l'être, puis étude du rapport entre cette conception et l'idée du bien.

L'Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales de M. François Picavet, par Albert Leclère, docteur ès lettres, Privat-Docent à l'Université de Berne (p. 495-503). — En langue française. Exposé et appréciation élogieuse du livre de M. Picavet.

Quadratus Martyr, l'obscur (der Skoteinologe), contribution à l'étude d'Héraclite d'Éphèse, par Andreas Freiherrn Di Pauli. Innsbruck (p. 504-508). — Héraclite fut très en faveur auprès des premiers Pères de l'Église, l'auteur trouve des traces de sa doctrine, une pensée de lui dans les *Actes* de Quadratus.

Platon et Aristote à propos du problème de la causalité efficiente, par Dr James Lindsay, Kilmarnock (Scotland), (p. 509-514). — En anglais. Platon surtout, mais Aristote lui-même accordèrent trop d'importance à la causalité formelle au détriment de la causalité efficiente. Leur idée de cette causalité est très imparfaite. Mais Aristote a du moins contribué à préparer la solution.

KANT STUDIEN.

Février 1906. — Le comte de Benzel-Sternau et ses «Essais poétiques sur les objets de la philosophie critique », par Dr Georg Huber, à München (p. 1-39). — Comment la philosophie de Kant fut accueillie dans l'Allemagne du Sud. Nombreux détails fort intéressants sur l'état d'esprit des professeurs de philosophie d'alors, dont beaucoup appartenaient à des Ordres religieux et cependant témoignèrent au kantisme plus que de la sympathie. — Le comte de Benzel-Sternau (1767-1849), l'auteur du *Veau d'or*. — Analyse des odes consacrées à la philosophie kantiste. — Texte de ces six odes.

Les fondements logiques du système de Hegel et la fin de l'histoire, par M. Rubinstein (p. 40-108). — Le grand défaut du système hégélien est la contradiction entre l'évolution de l'idée qui est indépendante du temps et l'application de ce principe de l'évolution de l'idée à l'explication de l'histoire qui, elle, se déroule dans le temps.

Le temps présent apparaît bien comme l'aboutissement du temps passé, mais semble un terme après lequel aucun progrès essentiel ne pourrait plus être réalisé, puisque de fait l'avenir échappe à la vue du philosophe.

Le concept du vouloir pur chez Kant, par F. Behrend-Holle (p. 109-117). — On a mal compris ce concept de pur vouloir, pure volonté, de même qu'on a moins souvent cependant mal compris celui de raison pure. Vouloir pur c'est le vouloir considéré uniquement d'après les règles qui conditionnent tout vouloir.

Hamann et Kant, par W. Lutgert, à Halle-a-S. (118-125). — Rien de plus différent et même d'opposé que le « Mage du Nord » et le philosophe de Kœnigsberg. Cependant ils furent amis. Mais Hamann comprit Kant mieux qu'il ne fut compris par lui. La critique de la *Critique* par Hamann renferme avec plus d'une méprise d'importantes remarques.

Juin 1906. — Le « Kant » de Chamberlain, par Bauch (p. 153-195). — Analyse et exécution du livre du professeur de Vienne. L'auteur relève les nombreuses méprises de Chamberlain et son manque presque complet de logique. Il ne relève pas, comme W. Jerusalem, les qualités qu'on y peut cependant trouver.

L'origine de la table des jugements dressés par Kant, contribution à l'histoire de la logique, par Dr Phil. P. Hauck, à Metz (p. 196-208). — Ce qui est de Kant, c'est le groupement et le nombre douze. — Chaque sorte de jugement avait déjà été découverte. On les retrouve chez G.-Fr. Meier et Al.-Got. Baumgarten. D'ailleurs, le groupement est artificiel. Kant prétend tirer des douze jugements sa table des catégories; or, il est évident que nombre de ces jugements sont admis par lui à cause des catégories qu'il veut plus tard en extraire.

L'importance de la géométrie non euclidienne dans son rapport à la théorie kantiste de la connaissance mathématique, par Dr Wilhelm Meinecke (p. 209-232). — Kant n'a point soupçonné la géométrie non euclidienne, mais celle-ci ne contredit pas sa théorie, n'étant point fondée sur notre intuition d'espace; sa possibilité repose tout entière sur la forme du temps, forme du sens intime et elle-même condition de l'intuition d'espace. Les géométries non euclidiennes seraient ainsi comme le genre dont la géométrie euclidienne serait l'espèce.

Documents sur le procès d'athéisme intenté à Fichte, par E. Sulze, à Dresde (p. 232-239).

Introduction à l'Idéalisme par les idées de Platon, d'après Natorp, par A. Görland (p. 240-247). — Kant avait conscience d'une analogie

de sa théorie des Idées avec celle de Platon. On a beaucoup pressé cette analogie depuis quelques années. M. Natorp tout particulièrement dans sa *Platons Ideen lehre* que l'auteur examine et critique.

Une lettre de Kant à Nikolaï, par E. Ebstein, à Göttingen, et F. Jünemann, à Beuthen.

A propos des « Fondements métaphysiques des sciences naturelles » de Kant, par Dr Alois Höfler, professeur à l'Université allemande de Prague (p. 255-559). — Critique philosophique de l'ouvrage; réponse à un premier article d'Ostwald qui n'a pas eu de suivants.

Le deuxième volume de l'édition de l'Académie, par E. Von Aster (p. 260-262). — Table du contenu de ce deuxième volume : opuscules de Kant de 1757 à 1777.

ANNALEN DER NATURPHILOSOPHIE.

Avril 1906. — La finalité dans les phénomènes pathologiques, par W. Bieganski (p. 137-201). — Même les phénomènes pathologiques manifestent la finalité dans les organismes. L'auteur apporte de très intéressants exemples. Il dit en parenthèse qu'il n'admet pas la finalité dans la nature physique et termine par une théorie de la finalité. Il fait preuve d'une grande connaissance de la littérature médicale.

Contribution à l'énergétique de l'énergie de rayonnement, par Wl. Van Türin (p. 202-215). — Exposition des théorèmes de la physique du rayonnement en langage énergétique, c'est-à-dire en fonction de la théorie du Professeur Ostwald.

Recherches sur les principes du droit, par A. Bozi (p. 216-261). — Comment par déduction et induction se forment les principaux concepts du droit, les principales normes; ce qu'est une explication juridique fondant jurisprudence.

Juillet 1906. — Jalons préparatoires d'une nouvelle théorie chimique, par F. Wald, à Cladno, Bohême (p. 271-291). — L'objectif de l'auteur serait de poser les problèmes chimiques d'une manière qui permît un vrai traitement mathématique.

Opposition de sens et opposition de son (Gegensinn und Gegenlaut), par Prof. Dr C. Abel (p. 292-302). — Dans nos langues indogermaniques souvent une même racine a des significations tout opposées, par exemple κελεύω et κωλύω. — Souvent, au contraire, deux racines tout opposées auront le même sens, par exemple, ῥακοῦν et κείρω (ἐκάρτην). L'auteur en cite un grand nombre d'exemples, et explique l'origine de ces curiosités.

Énergie personnelle, par J. Waldapfel, à Budapest (p. 303-320). —

Tentative intéressante de poser le problème moral et social en termes « énergétiques ».

Sur l'adaptation des connaissances psychopathologiques aux phénomènes sociaux et historiques, par Privat Docent Dr phil. et Med. Willy Hellpach, à Karlsruhe (p. 321-348). — Il y a des psychoses d'importance purement individuelle, par exemple, la psychose sénile de Kant qui n'eut aucune influence sur son œuvre. D'autres psychoses sont vraiment historiquement et socialement importantes, par exemple, la psychose de Nietzsche et celle de Schopenhauer, probablement aussi celle de Gœthe. Il faut les étudier avec soin comme tout cas pathologique.

Le jugement de perspective du point de vue du spectateur, par Arthur Van Oettingen (p. 349-377). — La psychologie moderne enseigne que le spectateur jouit d'une certaine liberté dans son jugement de perspective. On peut partir de points différents, l'auteur signale six cas possibles. Puis, pour éviter toute erreur de perspective, il indique six constructions schématiques dont il se sert continuellement.

Sur les principes et les concepts premiers de la mécanique, par Vl. Von Türin (378-394). — Le concept d'Ostwald de La Masse est préférable à celui de Mach, parce que 1° il n'a pas besoin d'adaptation spéciale aux phénomènes électromagnétiques, et que 2° il ne s'appuie sur aucune supposition uniquement probable. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction devient inutile, pourvu qu'on admette le principe de la conservation de l'énergie de mouvement et de l'énergie de superficie. Le principe de l'indépendance mutuelle des accélérations communiquées à un corps par d'autres corps n'a pas de valeur universelle, et par suite non plus le principe du parallélogramme des forces.

ZEITSCHRIFT FUR DIE PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

Juillet 1906. — Quelques pensées sur l'organisation du royaume des idées, avec un rapide aperçu de l'Idée dans la philosophie de Platon et d'Aristote, par R. Reimann, pastor emer. à Liegnitz (p. 113-138). — L'auteur distingue une idée première ou créatrice, puis un monde des idées, composé d'idées substantielles, sortes d'esprits ou d'archétypes créateurs des choses se subdivisant en idées personnelles, impersonnelles et mécaniques, enfin une idée finale ou idéale.

Le principe d'activité de la réclame, étude psychologique par Bernhard Wities (p. 138-154). — Ce qui est caractéristique dans l'activité de la réclame, c'est qu'elle agit non seulement par persuasion et conviction, mais encore malgré la persuasion où l'on est que la réclame est un moyen de duper l'acheteur. L'auteur l'explique et par une action de l'objet sur la sensibilité, d'où l'action suit naturellement indépendamment de l'intelligence, et aussi parce qu'il nomme « une faculté de réception », c'est-à-dire cette disposition à recevoir des jugements tout faits, des appréciations non motivées, que l'on retrouve si souvent en soi et autour de soi.

Des formes esthétiques de l'intuition d'espace, contribution à la psychologie de l'architecture, par Dr Heinrich Pudor (p. 154-167). — L'auteur passe en revue les différentes lignes et surfaces ainsi que leur effet esthétique suivant la place qu'elles occupent dans le bâtiment.

Sources du concept de Dieu dans la philosophie de Jacques Böhme, son influence, par Dr phil. Albert Bastian (p. 168-189). — L'auteur soutient contre Grosser que Jacques Böhme est bien l'auteur des œuvres qui lui sont attribuées et du concept de Dieu qu'elles renferment. Il cite comme sources de la théodicée de Böhme, la Bible, Paracelse, Maître Eckehart, Nicolas de Cuse.

Octobre 1906. — Édouard Von Hartmann, par Dr A. Dorner (p. 1-33). — Rapide exposé de la philosophie de Hartmann. Les points obscurs sont indiqués, il est clair que l'auteur en un si court espace ne pouvait indiquer de solutions.

Sources du concept de Dieu dans la philosophie de Jacques Böhme, son influence, par Dr phil. Albert Bastian (fin (p. 33-47). — L'auteur indique quelques concepts analogues à celui de Böhme, Descartes, Malebranche, Spinoza, puis recherche l'influence de Böhme sur Schelling, Fr. V. Baader, Hegel, Schopenhauer, E. Van Hartmann.

Sur la place de la « théorie de l'objet » (Gegenstand theorie) dans le système des sciences, par A. Meinong (p. 48-94). — L'auteur traite des objets de sensations, des objets impossibles, des objectifs, en fonction de sa « théorie de l'objet » exposée ailleurs et qu'il suppose connue.

H. LÉARD.

LA RIVISTA DI SCIENZA. Anno I (1907), n° 1.

Contentons-nous de signaler l'apparition d'une nouvelle Revue italienne qui veut être un organe international de synthèse scienti-

fique, et qui paraît à Bologne sous le patronage de G. Bruni, F. Enriques, E. Rignano, etc. Le premier numéro contient les articles suivants :

F. Picard : *La mécanique moderne et ses approximations successives ;*

W. Ostwald : *Zur modernen Energetik ;*

G. Ciamician : *Problemi di chimica organica ;*

F. Raffaele : *Il concetto di specie in biologia : 1° Avanti e in Darwin ;*

H.-E. Ziegler : *Die natürliche Zuchtwahl ;*

C. Supino : *Il carattere delle leggi economiche ;*

W. Cunningham : *Impartiality in History ;*

J. Tannery : *Questions pédagogiques : L'enseignement secondaire.*

Ces articles sont suivis de comptes rendus signés de P. Boutroux, Vailati, etc., de renseignements scientifiques et de notices.

Parmi les savants français qui ont promis leur collaboration, relevons quelques noms : A. Binet, E. Borel, A. Dastre, Y. Delage, A. Giard, P. Janet, P. Langevin, F. Le Dantec, P. Painlevé, J. Perrin, Wallerant.

L'intérêt du premier numéro et l'importance des sujets annoncés font présager le succès de cette Revue. Il faut remarquer à cette occasion la vitalité actuelle de l'Italie dont cette Revue est un nouvel indice. Depuis quelque temps, les Revues italiennes se multiplient : après le *Leonardo*, c'est le *Cœnobium*, et le *Rinnovamento*, puis des Revues spéciales de philosophie et de pédagogie. Nous ignorons si ces Revues trouvent beaucoup de lecteurs : en tous cas, elles prouvent un mouvement intense dans le champ de la pensée et de la recherche scientifique. Ce développement intellectuel est l'accompagnement naturel du merveilleux essor économique de l'Italie contemporaine : les finances italiennes sont prospères, et l'industrie italienne fait des pas de géant ; nous n'avons plus le monopole de l'automobilisme. Décidément, les races latines ne sont pas mortes, et il est piquant de voir des Anglo-Saxons (je relève huit noms dans la liste des collaborateurs) collaborer à une entreprise italienne.

F. M.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 65e année.

N° 1 (Juillet-Août 1907). — Roger Mignot : Les troubles phonétiques dans la démence précoce (5-47). — H. O. Schlub : Un cas d'épilepsie larvée (48-57). — Juliano Moreira et Afranio Peixoto : Les maladies mentales dans les climats tropicaux (58-74).

Annales de Philosophie chrétienne, 78e année.

Bernard de Sailly : La notion et le rôle du miracle (337-361). — P. de Labriolle : Un épisode de l'histoire de la morale chrétienne (362-389).

Revue de l'hypnotisme, 21e année.

N° 12 (Juin 1907). — Dr Bérillon : Le concours de l'agrégation en médecine (354-361). — Jules Bois : Le miracle moderne (361-369). — M. Michel : Lois de suggestion appliquées au costume militaire (369-374). — Dr Bérillon : Le traitement psychologique du trac des chanteurs (374). — Le réflexe de la suggestibilité.

22e Année.

N° 1 (Juillet 1907). — M. Michel : Lois de suggestion appliquées au costume militaire (2-7). — Dr Bérillon : Éloge de Félix Regamey (7-9). — I. Pamart : Épilepsie ou hystérie (9-12). — Dr Hurtrel : Les anormaux pauvres (13-24). — Dr Doyen : La crâniectomie à volet chez les enfants arriérés (25-27).

22e année.

N° 2 (Août 1907). — M. Michel : Lois de suggestion appliquées au costume militaire (34-41). — Dr Witry : Les « Mucker » de Kœnigsberg (42-43). — Mlle Mulot : Considérations sur l'éducation des aveugles (44-46). — Dr Paul Joire : L'hypnotisme dans le traitement de la stérilité (47-50). — M. Quinque : La lecture chez les arriérés (50-52).

La Revue des Idées, 4e année.

N° 42 (Juin 1907). — R. Olry : L'agriculture française et la concurrence mondiale (480-515). — Ch. Duguet : Herbert Spencer d'après son autobiographie (515-525). — Joseph Deschamps : Premiers développements de l'idée mathématique (525-558).

N° 43 (Juillet 1907). — A. Marie et Raymond Meunier : Les vagabonds au point de vue psychologique (577-595). — Stanislas Meunier : Sur l'application de la méthode expérimentale à la géologie (595-623). — Gabriel Dromard : L'obsession impulsive et l'inspiration dans l'art (623-647).

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Juillet 1907). — B. Jacob : Le matérialisme historique (401-420). — F. Mallieux : La méthode des jurisconsultes (421-469). — E. Le Roy : Comment se pose le problème de Dieu (*fin*) (470-513).

Discussions : G. Lechalas : Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage (514-522). — Ed. Claparède : La capacité de bon témoignage (523-525).

Questions pratiques : F. Wilbois : La pensée catholique en France au commencement du xxe siècle (*fin*) (526-558).

Revue de Psychiatrie.

(Juin 1707). — L. Marchand : De l'Idiotie acquise et de la démence chez les épileptiques (221-245). — H. Damaye : Idée de suicide latente ou spontanée chez une confuse (245-248).

(Juillet 1907). — A. Vigouroux et A. Delmas : Fréquence et pathogénie des ictus terminaux dans la paralysie générale (265-275). — G. Duranté : Essai sur la pathologie générale des conducteurs nerveux (275-298).

Revue philosophique, 32e année.

(Juillet 1907). — F. Le Dantec : L'ordre des sciences (1-21). — A. Binet : Une expérience cruciale en graphologie (22-40). — A. Chide : La conscience sociale ; catégories logiques (41-64). — Probst-Biraben : Le mysticisme dans l'esthétique musulmane (65-72). — Rageot : L'évolution créatrice d'après H. Bergson (73-85).

(Août 1907). — E. Boirac : La cryptopsychie (113-144). — F. Paulhan : Herbert Spencer, d'après son autobiographie (145-158). — R. Cousinet : Le rôle de l'analogie dans les représentations du monde extérieur chez les enfants (159-173).

Études, 44e année, tome XI.

(5 Juillet 1907). — Joseph de Tonquédec : La notion de vérité dans la philosophie nouvelle. II. Critique. La vérité libre (68-83).

(5 Août 1907). — Joseph de Tonquédec : La notion de vérité dans la philosophie nouvelle (335-362).

Revue thomiste, 15e année.

N° 3 (Juillet-Août 1907). — R. P. Thomas Pègues : L'hérésie du Renouvellement (280-312). — R. P. Garrigou-Lagrange : Les preuves thomistes de l'existence de Dieu critiquées par M. Le Roy (313-331).

La Revue du Mois, 2e année.

N° 19 (10 Juillet 1907). — Eugenio Rignano : La valeur synthétique du transformisme (57-77).

N° 20 (10 Août 1907). — Gabriel Séailles : L'éducation morale et l'armée (129-154). — Felix le Dantec : La biologie de M. Bergson (230-242).

Journal de psychologie mentale et pathologique, 4e année.

N° 4 (Juillet-Août 1907). — Waynbaum : Les caractères affectifs de la perception (289-311). — Laignel-Lavastine : Le plexus solaire et ses fonctions (312-329).

Revue scientifique, 5e série, tome VIII.

N° 2 (13 Juillet 1907). — A. Joffroy : Alcool et alcoolisme (33-39). — Dr J. Glover : Les moyens de culture physique de la voix au Conservatoire de Musique (39-45). — L. Fabre : L'enseignement de la chimie industrielle (45-94).

5e série, tome VIII.

N° 3 (20 Juillet 1907). — P. Guérin : Les plantes à acide cyanhydrique (65-74). — P. Bonnier : La physiologie au Conservatoire (74-79). — Dr Bridou : Mécanisme de la détente et du laisser-aller dans l'émotion (79-83).

5e série, tome VIII.

N° 4 (27 Juillet 1907). — P. Nicolardot : Le Tantale (97-104). — Dr M. Hallopeau : Sur un danger de la médication par l'atoxyl et l'obligation qu'il impose (104-106). — P. Guérin : Les plantes à acide cyanhydrique (106-110). — P. de Beauchamps : La faune des eaux douces (110-115).

5e série, tome VIII.

N° 5 (3 Août 1907). — Congrès de Reims. Association française pour l'avancement des sciences (129-137). — E. Trouessart : Les animaux à fourrure (137-144). — A. Dauzal : La réforme téléphonique (144-148).

Revue des Questions scientifiques, tome XII.

20 Juillet 1907. — Dr Maurice D'Halluin : Stéphane Leduc a-t-il créé des êtres vivants ? (5-57). — A. Noda : L'action électrique du soleil (57-86). — A. Roersch : Le port de Délos (86-114). — R.-P. Charles : Le port de Rotterdam (114-146). — M.-J. Hanquet : Le port de Gênes au moyen âge (146-162). — G. Blondel : Le port de Marseille (162-183). — A. Rénier : Le grisou (183-230).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques.

N° 3 (Juillet 1907). — A. Blanche : Un essai de synthèse pragmatiste. L'Humanisme (433-448) — A. de Poulpiquet : Quelle est la valeur de l'apologétique interne (449-473). — A. Humbert : Le problème des sources théologiques au XVIe siècle (*suite*) (474-498).

The Psychological Review, vol. XIV.

N° 4 (July 1907). — D. Bingham : The role of the tympanic mechanism in audition (229-243). — F.-M. Urban : On the Method of just-perceptible differences (244-253). — S.-S. Colvin : The ultimate value of experience (254-263). — J.-Mark Baldwin : On truth (264-287).

The Philosophical Review, vol. XVI, 4.

July 1907. — André Lalande : Philosophy in France 1906 (357-386). — W.-B. Pillsburg : The Ege and Empirical Psychology (387-407). — G.-Stuart Fullerton : The Right to believe at one's own Risk (408-418).

The Psychological Bulletin, vol. IV.

N° 6 (June 1907). — August Hoch : Psychogenic factors in the Development of Psychoses (161-170). — Adolf Meyer : Misconceptions at the Bottom of Hopelessness of all Psychology (170-180).

The Hibbert Journal, vol. V.

N° 4 (July 1907). — J. Royce : Immortality (724-744). — H. Jones : Divine Immanence (744-767). — A.-C.-M. Giffert : Immanence and christian purpose (768-783). — Charles-F. Clogher : Sufficiency of christian ethic (784-796). — J.-Lloyd Thomas : The free catholic ideal (797-807). — A. Huntington : American view of the articles (808-820). — J. Collier : Who is the christian deity (821-838). — W. Fowler : Religion in early Rome (839-855). — E. Matheson : Character and citizenship in Dante (855-878). — A. Barnett : The religion of the people (879-892).

Mind.

(July 1907). — J. Deweg : Reality and the criterion for thruth of Ideas (317-343). — L. Walker : The nature of Incompatibility (343-362). — A.-M. Rodkin : The subconscious factors of mental process (362-383). — W. Welby : Time as derivative (383-401).

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

L'INFINITÉ DIVINE

Descartes nomme Dieu « éternel, *infini,* immuable, tout connaissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui (1) ».

Faut-il conserver cette dénomination d'*infini* appliquée à Dieu? Une philosophie récente y voit une contradiction, si l'on dit Dieu réel et existant, purement actuel.

L'infini actuel semble contradictoire, parce qu'infini signifie interminable, et que ce qui est actuel doit être conçu comme terminé : ce qui existe actuellement est achevé, en tant qu'il existe, et partant fini ; s'il est incomplet à quelque égard, à cet égard-là il est inexistant et non actuel.

Descartes n'a-t-il pas lui-même résolu le problème, en expliquant ce qu'il entend par Dieu infini? « Je conçois Dieu actuellement infini, dit-il, en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède (2). »

Infini dit de Dieu signifierait illimité en perfection, et il n'y aurait pas contradiction entre l'actualité de Dieu et son infinité, puisque cette infinité ne serait que l'absence de défaut dans la perfection intégrale, et comme le synonyme de l'actualité pure, sans augmentation possible, parce qu'elle ne manque de rien.

Il me semble que, tout en proclamant Dieu éminemment actuel et parfait, sans possibilité, en lui-même, de développement interminable, il faut reconnaître en lui le principe souverain d'une multiplication interminable de réalités possibles, et ainsi se concilieraient en Dieu les deux sens du mot *infini*.

C'est ce que je veux tâcher d'expliquer.

(1) Descartes : IIIe *Méditation*.
(2) Idem. *Ibid.*

I

La question de la perfection ou de l'imperfection du premier principe des choses est très ancienne et, néanmoins, encore à l'ordre du jour de la philosophie.

Aristote, dans sa *Métaphysique,* reproche aux Pythagoriciens et à Speusippe de nier que la perfection du bien et du beau soit dans le premier principe, parce que pour les vivants, plantes et animaux, la beauté et la perfection sont, non pas dans leurs principes, mais dans ce qui en naît. La semence vitale, répond-il, vient d'un vivant parfait ; c'est ce parfait qui est premier dans l'ordre du développement de la vie, et non pas la semence. De même, nous disons que Dieu est le vivant éternel, parfaitement bon (1).

Kant reconnaît que la *raison pure* se forme un idéal de perfection, « idéal sans défaut qui termine et couronne la connaissance humaine. La réalité objective de ce concept ne peut pas être prouvée, mais ne peut pas non plus être réfutée. Il a son origine dans la *théologie transcendantale;* il ne serait en cela que problématique encore, mais il s'emploie à déterminer le concept de la *théologie morale* (2) », c'est-à-dire le concept du *postulat de la raison pratique.*

La *raison pratique,* selon Kant, demande, *postule,* un auteur de la nature, intelligent et sage créateur du monde qu'il gouverne justement, et par conséquent rémunérateur, par une immortalité bienheureuse, de l'homme vertueux qui obéit à l'*impératif catégorique* de sa conscience morale. Ce *postulat* se précise par l'idéal de perfection conçu par la *raison pure,* mais ce n'est toujours qu'un *postulat,* un concept utile pour construire une morale pratique, et non pas un objet de connaissance certaine.

Kant a pris soin lui-même, dans sa *Critique du jugement,* de déclarer que ce *postulat* ne prouve nullement l'existence de Dieu parfait et créateur. « La loi téléologique, dit-il, dont la

1 Aristote : *Métaphys.*, XI, vii 9, 8, édition F. Didot.

2 Cf. Renouvier : *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 293.

nature offre des applications sans nombre, ne prouve pas que la nature soit l'œuvre d'un auteur intelligent ; nous constatons seulement, quand nous tirons une telle induction, la notion que nous possédons de la finalité en tant que dessein dans la personne d'un agent. Mais il n'est point inadmissible que les êtres soient sortis primitivement de la matière, où résiderait en ce cas un principe de finalité interne (1). »

Par cette interprétation, le kantisme se rattache à l'évolutionisme matérialiste et nous oblige à établir que la matière, essentiellement imparfaite, ne peut pas être la source première de l'univers.

La preuve de Dieu par le mouvement ou, pour mieux dire, par le changement, c'est-à-dire par le passage de la puissance à l'acte, constaté dans le monde, cette preuve que saint Thomas estimait la première et la plus manifeste, pour démontrer que « Dieu est », est aujourd'hui contestée.

Pour donner à cet argument une force probante, « on aurait, dit-on, à prouver que l'univers dans son ensemble est quelque chose qui est mû et non quelque chose qui meut ; on aurait à prouver que le mouvement est passif et non actif, et ceci on n'est pas encore parvenu à le faire. Dans une philosophie dynamiste du monde, la preuve *ex motu* n'a plus, prétend-on, aucune valeur (2) ».

Nous pourrions rappeler que saint Thomas lui-même, notamment dans la *Somme contre les Gentils*, a montré que, dans la pensée d'Aristote, l'univers pris dans sa totalité est animé d'un mouvement actif qui tend néanmoins vers une réalité parfaite, à laquelle le monde est comme suspendu par un appétit naturel.

Mais on répondra peut-être que l'hypothèse de l'animation de l'univers et de sa tendance vers Dieu par le désir d'imiter le Bien parfait est inadmissible pour les esprits modernes, trop positifs pour y croire.

Nous ne tenterons pas, d'ailleurs, de démontrer Dieu parfait et immuable par l'impossibilité de supposer que le temps n'ait

(1) Cf. Renouvier : *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 339.
(2) C. Dessoulavy : *Revue de Philosophie*, 1er juin 1906.

pas commencé et que la série des choses qui se succèdent n'ait pas eu un point de départ à un moment plus ou moins reculé, mais certain : d'où il semblerait qu'il faille conclure la réalité d'une cause du monde en dehors du temps, non sujette au changement, tout changement supposant le temps, donc immuable, donc parfaite, toute imperfection paraissant susceptible de perfectionnement, et par suite de changement dans le temps.

Je tiens pour indémontrable par la raison que le temps ait commencé et qu'en remontant dans le passé il soit nécessaire d'assigner un premier moment temporel comme origine des instants successifs.

On fait valoir surtout, en faveur de la nécessité d'un commencement du temps, l'impossibilité d'une série réellement infinie d'instants écoulés.

Saint Thomas a posé cette objection en ces termes : « Si le monde a toujours été, une infinité de jours ont précédé le jour présent. Mais il est impossible de parcourir une infinité. Donc jamais il n'aurait été possible de parvenir au jour présent ; ce qui est manifestement faux. »

Et voici sa réponse : « Le parcours s'entend toujours d'un terme à un terme. Or, quel que soit le jour passé que l'on désigne, depuis ce jour-là jusqu'au jour présent, il y a un nombre fini de jours qui ont pu être parcourus. L'objection, au contraire, raisonne comme si, entre les extrêmes posés, il y avait une infinité d'intermédiaires (1). »

On répliquera peut-être : « Il n'en est pas moins vrai que les instants passés se seraient succédé en quantité infinie. Or, une quantité infinie, actuellement écoulée, serait contradictoire ; car l'infini ou l'interminable ne peut pas être terminé. Donc le temps a dû commencer. »

Il est aisé de répondre : « Si le temps n'a pas commencé, la série des instants antérieurs à l'instant présent n'est ni terminable ni terminée ; car, en retournant dans le passé, on ne peut trouver un terme initial, puisque par hypothèse il n'y a pas eu de commencement : pour que la série fût terminée, il

1 *Sum. theol.*, I, q. XLVI, a. 2.

faudrait qu'elle fût comprise entre deux termes fixes : or, il est supposé qu'il n'y a pas de terme initial. »

Ce qui est vrai, c'est que la série du temps écoulé, dans cette hypothèse, ne serait pas mesurable par un nombre, tout nombre exprimant une quantité finie. Mais cela n'est pas contradictoire.

Au fond, ni de la nature du monde, ni de l'idée de Dieu, on ne peut tirer la preuve rationnelle que le monde ait commencé.

Les êtres n'ont rien, dans leur nature, qui oblige à les supposer à tel moment plutôt qu'à tel autre. Donc, à quelque moment du passé que ce soit, il a pu y avoir des êtres, et l'on ne peut rationnellement démontrer qu'il n'y en ait pas toujours eu, si la cause qui les fait être a toujours été.

D'autre part, Dieu n'ayant jamais commencé d'être, la raison ne peut prouver qu'il ait commencé de créer, le pouvoir créateur étant essentiel à l'être divin.

Il faut donc trouver un autre fondement que le commencement du temps pour établir l'immutabilité et la perfection de Dieu.

La série des causes efficientes peut-elle suffire à prouver Dieu comme cause première parfaite ?

Certes, de ce qu'il y a dans le monde des causes productrices subordonnées les unes aux autres, il résulte rationnellement qu'il y a une cause première : car, s'il n'y en avait pas une première, il n'y en aurait pas de seconde, ni d'autres suivantes.

Mais comment prouver que la première cause n'est pas inhérente au monde même?

Or, c'est un point capital. Si, en effet, le premier principe des choses était partie intégrante de l'univers mobile et changeant, il pourrait être immobile en tant que premier moteur ; mais serait-il parfait? Certainement non ; car il ne serait qu'un des éléments d'un tout variable qui, par conséquent, n'est pas tout d'abord tout ce qu'il peut être : puisqu'il ne serait que partie du tout, il n'aurait pas tout l'être possible ; et, de plus, lié à un tout changeant, il participerait au caractère naturellement imparfait de l'ensemble.

La preuve d'un premier nécessaire, d'un nécessaire par soi, déduite de la contingence des faits que nous observons dans le monde, peut servir à démontrer, à la fois, l'existence et la perfection immuable de Dieu.

Mais il faut bien voir que cet argument s'appuie et sur l'expérience et sur la raison, et qu'il n'a pas le défaut, qui rend insuffisante la preuve ontologique, de transposer indûment l'ordre purement idéal en ordre réel.

Puisque l'on a contesté à saint Thomas la valeur de l'argument dans la forme où il le présente (1), reprenons son argumentation : « Nous trouvons, dit-il, dans les choses certaines réalités qui ont possibilité d'être et de ne pas être : en effet, l'on observe que certaines réalités sont engendrées et corrompues, et par conséquent peuvent être et ne pas être. Or, toutes les réalités qui sont telles, il est impossible qu'elles soient toujours ; car ce qui a possibilité de non être, quelquefois n'est pas. Si donc tout a possibilité de ne pas être, quelquefois rien ne fut dans les choses. Mais si cela était vrai, encore maintenant rien ne serait ; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui est. Si donc rien ne fut existant, il a été impossible que quelque chose commençât d'être ; et ainsi encore rien ne serait : ce qui est manifestement faux. Donc il n'est pas vrai que tous les êtres soient simplement possibles, mais il faut qu'il y ait quelque chose de nécessaire en réalité. Or, tout nécessaire ou bien a une cause de sa nécessité ailleurs, ou n'en a pas. Mais il n'est pas possible de procéder à l'infini dans les nécessaires qui ont une cause de leur nécessité, de même que ce n'est pas possible dans les causes efficientes. Donc, il est nécessaire de poser quelque réalité qui soit nécessaire par soi, n'ayant pas une cause de sa nécessité ailleurs, mais qui est cause de la nécessité des autres réalités ; et c'est cette réalité que tous appellent Dieu (2). »

On voit qu'en tête de l'argument est énoncé un fait constaté par l'expérience, à savoir la génération et la corruption de certaines réalités : ainsi les corps inorganiques sont formés

(1) C. Dessoulavy : *Revue de Philosophie*, 1er mars 1907.
(2) *Sum. theol.*, I, q. II, a. 3.

par combinaisons et décomposés, sous l'influence des agents naturels ; les vivants naissent et meurent. Ces êtres, évidemment, ne sont pas toujours, puisque nous les voyons commencer d'être, naître et mourir. Si donc tout commençait d'être, naissait et mourait, il y aurait un moment où rien ne serait. Hypothèse absurde, puisqu'alors rien encore ne pourrait être, et manifestement quelque chose est. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'existant nécessairement, soit par un autre, soit par soi-même, et par suite il faut qu'il y ait un nécessaire par soi, puisque le nécessaire par autrui suppose quelque nécessaire par soi.

Jusqu'ici Kant lui-même semble reconnaître la force du raisonnement. Mais, à son avis, on ne saurait conclure ainsi que l'existence d'un être nécessaire en général, et lorsque l'on veut ajouter que cet être nécessaire est l'Être parfait, on fait appel inconsciemment à l'argument ontologique, qui a le vice radical de déduire d'une pure idée l'existence actuelle de la réalité parfaite.

Essayons donc de montrer que la perfection est comprise dans l'essence du nécessaire par soi, c'est-à-dire que le nécessaire par soi ne peut pas ne pas être parfait.

En d'autres termes, le nécessaire par soi étant déjà démontré existant, je prétends qu'il faut lui attribuer la perfection intégrale. Mais je ne prétends pas que la simple idée du parfait prouve que l'Être parfait existe réellement.

Il faut bien remarquer qu'il s'agit du nécessaire par soi-même, et non d'un nécessaire par autre chose. Ce nécessaire absolu ne peut cependant pas être soustrait au principe de raison suffisante, ce principe n'étant que le développement de la notion d'être.

Le nécessaire absolu, ne dépendant de nulle autre réalité, doit donc trouver en soi-même la raison de son existence. Ce n'est pas à dire qu'il soit, à proprement parler, cause de soi, *causa sui* ; car, pour se causer soi-même, il faudrait d'abord être, et s'il était déjà, il n'aurait pas besoin d'être causé. Mais il doit y avoir dans le nécessaire absolu une raison profonde qui le fasse exister nécessairement et indépendamment de tout.

Cette raison intrinsèque qui le fait être doit être la raison première, radicale et fondamentale de l'être, raison absolument indépendante, puisqu'il s'agit du nécessaire par soi.

Rien donc ne peut empêcher cette primitive raison d'être de donner à ce nécessaire tout l'être sous forme absolue, et c'est cela précisément qui est la perfection même.

Le nécessaire par soi a donc la perfection d'être, non pas comme amalgame collectif de toutes les possibilités d'être réalisées, — mais comme actualité intensive et une de l'être intégral.

L'*ens realissimum,* reconnu par Kant comme concept idéal de la *raison pure,* est ainsi montré comme identique avec le nécessaire par soi, sans cependant que nous tombions dans le paralogisme de la preuve ontologique : car nous ne sommes pas partis de l'idée pure de réalité parfaite pour en déduire l'existence positive de l'être parfait ; mais de l'existence, déjà prouvée par les faits, du nécessaire par soi nous avons conclu que la réalité absolument nécessaire est parfaite, parce que le nécessaire absolu doit avoir la perfection d'être.

Descartes résumait ainsi la preuve ontologique : « De cela seul que la pensée aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe (1). » Le passage abusif de l'idéal au réel, dans ce raisonnement, est manifeste.

Nous disons, au contraire : « L'existence positive du monde prouve celle du nécessaire par soi. Or ce nécessaire par soi doit être réalité parfaite. Donc l'existence positive du monde prouve l'existence de la réalité à la fois nécessaire par soi et parfaite. » On voit que notre raisonnement prend et conserve son point d'appui sur le réel positif, sans abus de logique.

La réalité, à la fois nécessaire par elle-même et parfaite, est ce que l'on nomme Dieu. Dieu est donc tout ensemble le nécessaire absolu et le parfait intégral. Il est, partant, immuable, ne pouvant pas être autrement qu'il est, puisqu'il est radicalement nécessaire.

(1) Descartes : *Les Principes de la philosophie*, I, 14.

Dieu donc est indépendant du monde imparfait, mobile et changeant, dont il est néanmoins la cause première, mais cause transcendante, sans lien réel avec l'univers qu'elle produit, qu'elle crée, qu'elle fait être.

L'univers est mobile, il évolue, il varie dans le temps. Dieu n'est pas dans le temps ; il est éternellement identique à lui-même.

Ce contraste a fait naître une objection, en apparence grave. Comment ce Dieu intemporel a-t-il pu produire le monde dans le temps ? La série des causes subordonnées les unes aux autres dans le temps ne réclame-t-elle pas une première cause qui soit dans le temps aussi ? A propos de l'Inconditionné pur admis par Kant comme concept transcendantal, Renouvier fait cette critique : « Le philosophe qui croit à l'Inconditionné et à des noumènes hors du temps aurait lui-même à expliquer comment par l'œuvre du *dehors du temps* il a pu venir quelque chose *dans le temps* (1). »

Le comment de cette production est certainement inaccessible à l'esprit humain ; mais la création n'est pas pour cela inadmissible. Ce que nous disons de Dieu ne peut être positif que comme affirmation d'être ; c'est négatif comme énonciation du comment de l'être.

Boëce a défini l'éternité « possession toute à la fois et parfaite de vie interminable ». Sauf l'actualité pure de l'être, impliquée dans cette notion de l'éternité, les autres caractères ne sont conçus par notre intelligence qu'en manière de négation. Le qualificatif « interminable » signifie que l'éternité n'a ni commencement ni fin, exprime donc une double négation. La « totalité simultanée » exclut et nie la succession temporelle. La « parfaite possession » nie en l'éternité tout caractère incomplet d'instants qui s'écoulent et toute mobilité, toute défaillance d'être. La vie, pourtant, semble exprimer l'être actuel et actif conçu positivement (2).

C'est vraiment trop exiger que nous demander d'expliquer comment de Dieu éternel, dont la perfection nous est connue

(1) Renouvier : *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 279.
(2) Cf. *Summ. theol.*, I, q. x, a. 1.

si négativement, peut venir le monde qui évolue dans le temps.

Lorsqu'à l'être mobile et successif des choses nous posons une cause immobile et éternelle, nous ne construisons pas, cependant, une affirmation contradictoire. A l'être des réalités que nous connaissons, nous attribuons comme source première l'être réel et nécessaire par soi, et, pour qu'il soit première source suffisante, il faut que nous le posions comme n'ayant pas les défauts, les imperfections des créatures, parce que sa plénitude seule peut le rendre indépendant et premier.

De même que Dieu n'est pas comme nous, de même sa causalité n'est pas comme la nôtre ni comme celle d'aucune créature. Il n'en est pas moins cause, mais cause transcendante, comme son être est transcendant. Il ne produit pas comme nous, mais il produit néanmoins et supérieurement.

C'est une doctrine profonde et vraie, celle qui nie en Dieu créateur une relation réelle avec sa créature, bien que la créature soit en relation réelle avec Dieu.

Néanmoins, il faut avouer que l'intelligence humaine est entraînée par un mouvement naturel à concevoir la réciprocité de relation réelle entre Dieu et le créé. Parce qu'elle établit les choses en dépendance à l'égard de leur auteur, elle poserait instinctivement le Créateur lié réellement comme principe, comme chef de série, à la suite des réalités qui viennent de Lui, si elle ne se critiquait elle-même et ne découvrait, par une réflexion attentive, l'illusion de cette réciprocité (1).

La souveraine perfection de Dieu le tient précisément tout à fait détaché des choses qu'il crée. Produire ainsi n'ajoute rien à ce qu'il est par nature, parce que par nature rien ne lui manque de ce qu'il peut être. Qu'il crée ou non, il reste immuablement tout ce qu'il est, sans augmentation ni diminution quelconque. Une relation réelle de Lui à autre chose que lui-même supposerait qu'il peut se compléter par cela : or, il ne peut être que complet par soi ; et c'est ainsi qu'il est parfait.

Quand nous nommons Dieu parfait, nous ne voulons pas

(1) Cf. Saint Thomas : *De Potentia*, q. I, a. 1, ad 10.

dire qu'il soit d'abord incomplet et ensuite achevé ; non pas même qu'il soit, par essence, en possibilité d'être et que son être actualise une possibilité essentielle. L'actualité pure de Dieu signifie qu'il y a identité absolue, en lui, d'essence et d'être ; et, malgré l'apparence du langage, ce n'est que par négation que nous pouvons saisir cette identité. Nous ne concevons pas comment Dieu est ainsi simplement être. Nous ne concevons pas, non plus, comment il est être parfait. Mais nous entendons qu'il n'est pas composé même d'essence et d'être; nous entendons aussi que nulle perfection ou dignité d'être ne manque à son être : voilà pourquoi nous proclamons Dieu infiniment parfait (1).

Certains esprits ont de la peine à admettre que Dieu puisse être dit ainsi infini, s'il y a vraiment d'autres êtres que lui. Dieu, n'étant pas absolument seul, s'oppose à tout ce qui n'est pas Dieu : cela suffit, dit-on, pour qu'il ne soit pas infini, car il est limité par ce qui n'est pas Dieu ; il n'est pas tout l'être, puisqu'il y a de l'être qui n'est pas l'être divin.

Ce serait vrai, si l'être qui n'est pas Dieu était, pour si peu que ce fût, indépendant de Dieu ; ou si Dieu était réellement en relation avec l'être qu'il crée.

Mais il faut se rappeler que l'être autre que Dieu n'est rien que par Dieu et par soi-même n'est pas; il ne saurait donc limiter l'être divin. L'illusion vient de ce que nous ne saisissons pas à fond jusqu'à quel point l'être créé est néant par soi-même et n'est être qu'en tant que Dieu le fait être. Elle vient aussi de ce que nous ne saisissons pas combien est absolu, unique, complet et sans borne l'être premier duquel tout dérive.

La créature, il est vrai, ressemble à Dieu, mais son être est néanmoins d'un autre ordre. Ce n'est que sous un mode suréminent que Dieu possède toute perfection dont quelque ressemblance se trouve dans les choses. Cette transcendance suffit pour le constituer infini dans sa perfection.

Kant appelait *transcendantale* la cause inconditionnée que la raison pure suppose à titre de noumène dont la réalité ne peut, selon lui, être ni prouvée ni réfutée. « Cette cause intelligible,

(1) Cf. Saint Thomas : *De Veritate*, q. II, a. 3, ad 13.

dit-il, ne signifie que le fondement transcendantal, et pour nous inconnu, de la possibilité de la série sensible en général. »

Nous affirmons à la fois réelle et transcendante la cause première de l'univers. Nous la disons, nous aussi, inconditionnée; mais nous soutenons que l'existence rationnellement interprétée des choses relatives, qui se conditionnent les unes les autres, prouve la réalité de l'Absolu, nécessaire et parfait, qui est leur raison d'être et leur principe créateur.

Kant ajoutait : « L'existence de ce fondement transcendantal indépendante de toutes les conditions de la série sensible, et par rapport à elle inconditionnellement nécessaire, n'est nullement opposée à la contingence illimitée de cette série et à la régression sans fin de ses conditions empiriques (1). »

Nous reconnaissons qu'il est impossible de démontrer logiquement que la série des réalités qui se succèdent dans l'univers ait commencé à un instant quelconque du temps. Mais il nous paraît indubitable qu'il y a réellement une cause éternelle et indépendante, productrice de l'univers et de tous ses éléments : c'est elle que nous nommons Dieu.

II

Dieu parfait n'a en lui-même aucune possibilité de développement, d'addition, de variation : il est, à l'état absolument premier, le *summum* de l'être, tout actuel, sans devenir.

Mais le monde, qui vient de lui, au contraire, est et devient. Si l'on ne peut prouver qu'il ait commencé dans le temps, il est certain qu'il évolue dans le temps, et que son existence se déroule dans une suite de modifications qui peut se prolonger indéfiniment dans l'avenir, comme elle a pu remonter indéfiniment dans le passé. Nous disons : indéfiniment, parce que la série illimitée de ces modifications temporelles est indéterminée au regard de notre connaissance. Elle pourrait être arrêtée, comme elle a pu commencer; car elle dépend d'une cause souveraine. Mais, cette cause étant éternellement pré-

(1) Cf. Renouvier : *Op. cit.*, p. 296.

sente, l'univers qui en découle a pu en découler toujours dans le passé et pourra en découler toujours dans l'avenir ; et ainsi il peut être infini dans le temps.

La cause éternelle, qui est immuable, parce qu'elle n'a rien à acquérir, étant accomplie tout d'abord, nous apparaît donc, par son infinité même, raison de son immuabilité, le principe premier de l'infinité temporelle qui caractérise la possibilité de l'évolution universelle.

Il y a ainsi deux infinis ; mais l'un absolu, sans limite possible, parce qu'il est radicalement indépendant dans sa perfection invariable ; l'autre relatif au premier, ne pouvant être illimité que dans une série successive et tout autant que l'infini premier lui donnera sans limite le pouvoir d'évoluer, sans commencement ni fin, mais toujours dans le temps.

Cette double infinité doit être distinguée au point de vue des réalités mêmes.

C'est substantiellement que l'être divin est infini ; c'est-à-dire que sa réalité est infiniment bonne, que rien ne lui manque de ce qui est bon en soi, mais qu'il a seulement en acte suréminent tout ce qui est bon. Il n'est pas substance déterminée dans telle ou telle nature. Mais sa nature est d'être réalité à qui il appartient d'être infiniment réelle, en soi et par soi, en manière d'être transcendante, unique et incomparable.

Les choses auxquelles il donne l'existence sont, au contraire, chacune dans une nature déterminée, que nous définissons en genre et espèce, et dans une individualité distincte des autres individualités. Il y a multiplicité de genres ; dans chaque genre, multiplicité d'espèces ; dans chaque espèce, multiplicité d'individus.

A vrai dire, les individus seuls existent à part ; mais les caractères qui nous les font classer par genres et espèces sont réellement en eux.

Une telle diversité, une telle multiplicité nous apparaît comme pouvant être successivement réalisée sans limite.

Si peu déterminée, si pauvre que soit une nature, il est supposable qu'une autre nature plus pauvre vienne à l'existence. Si riche soit telle autre, il est admissible qu'une plus opulente soit réalisée.

Quant aux individus, s'il ne peut en exister moins d'un, il peut en être plus d'un en quantité de plus en plus nombreuse, sans arrêt absolument nécessaire.

Voilà donc l'infinité dans la possibilité successive des êtres créés. Cette infinité potentielle est comme le reflet de l'infinité actuelle de la Cause première que nous appelons Dieu.

L'univers est un tout collectif des réalités qui le composent. On peut même supposer qu'il a au fond de lui-même un principe d'unité qui serait aussi un principe d'évolution, cause interne et active de progrès, de variation vers le mieux de plus en plus explicite. Mais cette cause ne serait pas la première Cause, le premier Principe : car elle serait un seul être avec le monde qui évolue, et nous avons vu que le premier Principe doit être dégagé en soi de tout changement, parce qu'il ne peut être qu'acte parfait.

Il faut donc admettre que, s'il y a une âme du monde, elle est, comme le monde lui-même, en dépendance vis-à-vis de Dieu, et que tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a d'activité viennent de Lui. Si, donc, on la suppose capable de faire progresser le monde à l'infini, de le faire grandir infiniment en perfection, son pouvoir n'en est pas moins d'essence inférieure à la puissance créatrice de Dieu et dérivé de celle-ci, qui est identique avec l'être divin.

A plus forte raison serait dérivée et subordonnée une capacité de devenir que l'on concevrait comme caractère immanent du développement même, mode constant du progrès, idée directrice à peu près comme l'idée hégélienne, idéal implicite qui se confondrait avec le sens et la qualité du mouvement.

Posons d'abord Dieu comme idéal substantiel, comme Être absolu et infini en perfection : alors, l'hypothèse d'un monde doté par Lui du pouvoir interne d'évoluer est acceptable.

Dieu supprimé, ou, ce qui revient au même, remplacé par un élément ou caractère de l'univers même, l'évolution n'a plus de raison suffisante : son infinité successive resterait inexplicable.

Ainsi, il faut que l'idéal, s'il est immanent aux choses qui se perfectionnent, au tout qu'elles composent, ait été imprimé en elles par une Idée primitive, laquelle est être et idée tout à

la fois, être transcendant et simple, idée qui n'est autre chose que l'être absolu et parfait, perfection achevée par soi, principe de tout perfectionnement.

Ce principe, qui est Dieu, par cela même qu'il est être pur et absolu, est la source première d'une possibilité illimitée d'êtres réalisables. Quel que soit le nombre des réalités qui, par création, en émanent, un plus grand nombre peut en découler ; quelle que soit l'intensité de valeur qui distingue ses productions, elle peut en produire de meilleures.

L'être abstrait et universel, conçu par notre intelligence, est une image de cette fécondité infinie. Détaché par l'abstraction de toute individualité particulière, il est apte à être réalisé en une infinité de sujets, sous une infinité de manières d'être.

Mais il ne faudrait pas confondre l'être abstrait et l'être divin. L'abstrait, comme tel, n'a de réalité que dans l'intelligence qui le conçoit. Dans les choses, tout est concret. L'être pur de Dieu est éminemment réel ; il n'est pas la simple forme d'un esprit pensant ; il est substantiel par soi, mais d'une substantialité transcendante.

Quand nous disons que Dieu est être, nous lui appliquons notre concept d'être abstrait, parce que nous ne pouvons nous élever au-dessus du fini, du limité, que par l'abstraction. Mais nous savons bien que Dieu n'est pas abstrait à la façon de notre concept, qu'il est seulement dégagé de toute particularité finie, parce qu'il est être réellement sans bornes, étant sans défaut.

C'est ainsi que j'entends cette pensée de saint Thomas : « L'être de Dieu, n'étant reçu en rien, mais étant être pur, n'est pas limité à quelque mode de perfection d'être, mais a en soi tout l'être. Voilà pourquoi, comme l'être pris à titre universel se peut étendre à une infinité de choses, de même l'être divin est infini ; et par là est manifeste que sa vertu ou puissance active est infinie (1). »

L'expression, être reçu ou non reçu, est évidemment métaphorique ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisqu'il nous

(1) *De Potentia*, q. I, a. 2.

est naturel de penser et de parler en revêtant nos idées de formes imaginatives. Mais il est facile d'entendre que réception d'être signifie ici réalisation actuelle, conçue d'abord comme simplement possible, et que non-réception veut dire nécessité essentielle, impossibilité de ne pas être.

Lorsqu'un enfant humain est engendré, en son individualité la nature humaine reçoit l'être, non pas parce que l'existence de l'enfant serait versée dans l'humanité comme dans un moule, mais parce que la nature d'homme, en soi seulement possible, est réellement actualisée et individualisée en lui.

D'autre part, si l'être divin n'est pas reçu en quelque chose, ce n'est pas parce que l'on ne peut le poser dans un contenant quelconque, mais parce qu'en Dieu il n'y a pas de distinction réelle entre la nature possible et sa réalisation. L'essence divine est nécessairement et purement actuelle.

Cet acte pur, qui est Dieu, nous ne pouvons nous le représenter tel qu'il est ; mais l'être abstrait, sans considération d'autre chose que l'être, nous en donne quelque idée à la mesure de notre intelligence, idée positive, puisque rien n'est positif que par l'être, idée négative néanmoins, puisque toute détermination que nous essaierions d'ajouter à cet abstrait serait conçue par nous comme une limitation et en diminuerait la signification.

Néanmoins, il nous est permis d'attribuer à Dieu toute perfection d'être, par exemple, intelligence, volonté, puissance active, à condition d'en exclure toute limite et d'affirmer, sans comprendre comment cela est possible, que toute perfection en Dieu n'est qu'une seule et même réalité avec son être simple et indivisible.

En somme, c'est par l'être abstrait que nous avons quelque idée fort incomplète de l'être divin, et ce n'est qu'en purifiant par l'abstraction toute perfection quelconque que nous avons le droit de l'affirmer de Dieu comme impliquée en son unité infiniment réelle.

On voit par là comment il faut critiquer cette assertion de Descartes : « De cela seul que je conçois l'être, ou ce qui est,

sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois (1). »

Ce n'est pas l'être infini tel qu'il est que je conçois ainsi : je n'en ai, par ce concept de l'être, qu'une idée à la manière humaine, idée extrêmement pauvre que je ne puis enrichir qu'en la complétant par d'autres idées conçues de la même façon et en unifiant celles-ci avec l'idée d'être.

Je suis forcé de me contenter de cette idée abstraite ; mais je sais et j'affirme que Dieu n'est pas abstraction, mais être réel, que nulle réalité ne lui manque, en son actualité transcendante.

Saint Thomas a fort bien analysé le procédé par lequel l'esprit humain se forme une certaine notion de Dieu, à la fois positive et négative : « Il faut savoir, dit-il, que notre intelligence s'efforce d'exprimer Dieu comme quelque chose de très parfait. Et, parce qu'elle ne peut arriver à lui que par la ressemblance des effets, et que dans les créatures elle ne trouve rien d'entièrement parfait, qui n'ait aucune imperfection, elle s'efforce de le désigner par les diverses perfections observées dans les créatures, bien qu'à chacune de ces perfections quelque chose manque, de telle sorte cependant qu'elle écarte de Dieu tout ce qui est joint d'imperfection à chacune de ces perfections. Par exemple, l'être signifie quelque chose de complet et de simple, mais de non subsistant en soi ; la substance, d'autre part, signifie quelque chose de subsistant, mais sujet d'autre chose. Nous posons donc en Dieu la substance et l'être, mais la substance à raison de la subsistance, et non à raison du caractère de sujet ; l'être, à raison de la simplicité et du complet, et non à raison de l'inhérence à autre chose (2). »

J. GARDAIR.

(1) DESCARTES : *Lettres*. — LIARD : *Descartes*, p. 191.
(2) *De Potentia*, q. I, a. 1.

LA GENÈSE DE LA NOTION DU DROIT

DANS L'AME INDIVIDUELLE

La notion du droit (prise dans son sens moral et non juridique) est en partie négative et en partie positive. Dire que j'ai le droit de disposer d'un objet, c'est dire que les autres hommes ont le devoir de m'en laisser jouir. En ce sens, le droit moral est le devoir d'autrui. Mais si le droit n'était rien de plus, il serait négatif par rapport à celui qui le possède, et dès lors, notre droit étant violé, nous ne pourrions faire autre chose que blâmer celui qui s'est rendu coupable à notre égard. Or, tout au contraire, lorsque notre droit est violé, nous considérons, même en dehors de toute sanction juridique, qu'une réparation est légitime. Nous regardons comme obligatoire une restitution. Nous ne nous bornons pas à blâmer l'acte injuste, nous affirmons que les choses devraient être remises, si possible, dans leur état primitif : par exemple, nous affirmons notre volonté que ce qui nous a été dérobé nous soit restitué, qu'une indemnité nous soit payée si ce qui nous appartenait a été détruit, etc. C'est donc que le droit renferme un élément positif qui ne se ramène pas purement et simplement au devoir d'autrui : l'exigence de l'accomplissement de ce devoir.

La notion du droit ayant son originalité propre, nous devons rechercher les conditions psychologiques de son apparition.

I

Une analyse psychologique minutieuse nous montre que le sentiment du droit est engendré par le sentiment d'une attente,

et d'une attente déçue. Or, l'attente peut elle-même être produite par le désir, l'habitude, la tendance, car nous nous attendons naturellement à voir nos désirs se réaliser, nos tendances se satisfaire, et les événements suivre le cours que nous sommes habitués à leur voir prendre. Le sentiment du droit se liera donc également au désir, à la tendance, à l'habitude, en un mot à toutes les modalités de notre force d'expansion intérieure arrêtée et limitée par le dehors.

Dès son âge le plus tendre, l'homme manifeste une disposition naturelle à regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. Comme l'observe Jean-Jacques Rousseau, l'enfant qui n'a qu'à vouloir pour obtenir se croit le propriétaire de l'univers, et, quand on est forcé de lui refuser quelque chose, prend ce refus pour un acte de rébellion. Mais une telle disposition n'apparaît pas seulement chez l'enfant qui considère comme légitime tout ce qu'il désire, et qui, passionné pour l'égalité et la justice, mais seulement sous bénéfice d'inventaire, trouve naturel de se servir des jouets des autres et ne veut pas que les autres touchent aux siens. Chez l'homme fait, l'intérêt personnel, de quelque nature qu'il soit, exerce exactement la même influence. Suivant la juste remarque de Schopenhauer, il nous fait sincèrement regarder comme équitable et raisonnable ce qui lui est conforme, comme injuste et déraisonnable ce qui lui est contraire. L'histoire est là d'ailleurs pour nous montrer que les hommes ont toujours considéré les privilèges dont ils jouissaient comme des droits sacrés et imprescriptibles; et notre expérience personnelle nous fait voir chaque jour la manière aisée et facile dont le sentiment du droit se substitue insensiblement au sentiment du désir. La conscience de droits nouveaux n'a souvent d'autre origine que le déchaînement des appétits, les orateurs populaires le savent bien. Celui qui attend une succession, une place, un avantage quelconque, se juge frustré si ces biens viennent à échoir à un autre. Son premier mouvement est toujours de se croire victime d'une injustice, et c'est seulement à la réflexion qu'il change d'avis, précisément parce que cette réflexion lui montre qu'il n'aurait pas dû s'attendre aussi fermement au succès, et qu'un dénouement malheureux était aussi bien que l'autre dans l'ordre naturel

des événements. Qu'un homme supposé mort survienne à point nommé pour réclamer sa part d'un héritage, il sera considéré comme un intrus par ceux qui sont obligés de partager avec lui. Or, il n'en eût pas été de même si l'on avait pu s'attendre à le voir arriver au moment opportun. L'habitude produit exactement les mêmes effets, car les hommes sont généralement portés à regarder comme légitime ce qu'ils font depuis longtemps ou ce qu'ils ont vu faire de tout temps. On peut rapporter à la même cause le penchant qu'ont naturellement les hommes à croire que tout ce qui est réel est rationnel, à poser comme étant de droit tout ce qui existe en fait, penchant qui a trouvé son expression philosophique dans la doctrine de Hegel.

L'histoire du droit confirme ici l'analyse psychologique, car c'est un fait bien connu que, chez tous les peuples, la coutume tend à se transformer d'elle-même en droit. Nous citerons ici quelques exemples empruntés à l'histoire du droit français. Sous les Mérovingiens, les officiers royaux, ducs et comtes, choisis et nommés par le roi, étaient perpétuellement révocables. Mais peu à peu la charge ainsi conférée représenta un droit viager, puis tendit à devenir héréditaire. La dîme ecclésiastique eut son origine dans l'habitude, prise de bonne heure par les fidèles, de faire au clergé des offrandes volontaires. L'Église déclara bientôt ces prestations obligatoires, et, au VIIIe siècle, les *Capitulaires* de Pépin et de Charlemagne en firent une charge publique. C'est encore une loi naturelle que le droit sur la terre tend à conquérir la perpétuité et la liberté partout où une restriction législative n'arrête pas son action. Ainsi le fief, qui fut d'abord une tenure viagère et inaliénable, devint promptement héréditaire et aliénable. Il en est d'ailleurs du désir comme de l'habitude. Ce qui est désiré par tous les individus d'un même État, soit d'une manière instinctive, soit d'une manière réfléchie, tend à recevoir la consécration de la loi et à devenir par suite un droit positif. Or, il peut arriver que d'autres désirs prennent naissance qui ne puissent recevoir satisfaction sans empêcher totalement ou partiellement la satisfaction des premiers. En ce cas, c'est le désir le plus fort qui l'emporte, un droit nouveau se substitue au droit ancien. Tarde

remarque très justement que, sans l'invention des chemins de fer, le législateur français du XIXe siècle aurait jugé le droit de propriété plus respectable que le besoin de déplacement rapide et par suite n'eût pas édicté l'expropriation pour cause d'utilité publique. Il serait facile de multiplier les exemples.

Le sentiment du droit personnel n'est donc en dernière analyse que le sentiment du vouloir-vivre aspirant à se développer sans entraves, et s'affirmant explicitement dès qu'il rencontre des obstacles contraires à son attente. La tendance à l'être et au bien-être prend, au regard d'une conscience douée de réflexion, et par suite capable d'une attente autre qu'une attente purement machinale, un caractère de moralité, caractère absolument *sui generis* et que nous appelons le sentiment du droit. Le droit personnel n'est donc en somme qu'une projection intellectuelle de la volonté de vivre.

II

Le sentiment du droit sera d'autant plus fort que le sentiment de l'attente déçue sera lié plus fortement avec notre tendance à persévérer dans l'être. Là où l'intérêt est nul, le sentiment du droit violé se ramène à l'étonnement. C'est pour cette raison que nous ne jugeons jamais contraire à notre droit le bonheur, même inattendu, qui nous échoit en partage. Un hasard heureux étonne, mais ne choque point. L'homme élevé soudain à quelque poste éminent qu'il ne briguait pas et dont il ne se serait point jugé digne, cherche à se persuader après coup qu'il le mérite aussi bien qu'un autre et se découvre volontiers des capacités nouvelles. Celui qui ne s'attend point à gagner un gros lot, et qui le gagne, ne considère pas sa chance comme contraire au droit. Mais il jugera plus facilement injuste un pareil bonheur qui arriverait à quelqu'un dont la fortune lui paraît déjà largement suffisante, ou à tel et tel de ses voisins qu'il n'a nul désir de voir devenir plus riches.

Inversement, la tendance à persévérer dans l'être et à le développer, si elle est arrêtée et limitée par un obstacle, ne donne pas naissance au sentiment du droit, quand elle n'est pas liée

au sentiment d'une attente, et par conséquent d'une espérance. De là le principe : *Volenti non fit injuria.* Celui qui consent à son propre mal, qui veut son propre dommage, n'a pas le sentiment de son droit. Et en effet, s'il y a une limitation de notre être à laquelle nous puissions nous attendre, c'est bien celle à laquelle nous avons nous-mêmes consenti, celle que nous avons recherchée et voulue. Au reste, la limitation volontaire de l'être implique la tendance, et, à ce titre, elle n'est elle-même qu'une manifestation particulière du vouloir-vivre. La tendance primordiale à l'être et au bien-être est obligée en effet de se restreindre elle-même pour s'adapter à son milieu physique et social. Il en résulte des habitudes nouvelles, une attente d'un autre genre : à la conception du droit personnel s'oppose désormais la conception d'un droit légal.

Un problème, en effet, se pose. C'est une conséquence nécessaire de notre théorie que toute limitation de notre être nous apparaisse originellement comme injuste. Or, nous reconnaissons à l'État ou à d'autres êtres des droits qui restreignent les nôtres. Nous affirmons par exemple que la justice doit régir les rapports des hommes entre eux, et nous considérons que c'est un devoir pour nous de respecter la justice, même aux dépens de nos intérêts. Nous admettons donc comme étant de droit une certaine limitation de notre être. Dès lors, il y a lieu de se demander comment la conception que nous nous faisons du droit d'autrui peut se concilier avec celle que nous nous faisons du nôtre.

Notre théorie contient en elle les éléments nécessaires à la solution de ce problème. Nous avons reconnu en effet que le sentiment du droit se trouve lié au sentiment de l'attente. Or, une expérience continuelle nous montre que le cours des événements n'est pas nécessairement conforme à nos désirs. Elle nous apprend ainsi à nous incliner devant les faits, à nous adapter à eux, et par là même elle détermine en nous un sentiment d'attente très différent du précédent, car il est fondé non plus sur la nature intime de notre être, mais sur la nature objective des choses. Or, s'attendre à un événement, c'est déjà l'accepter dans une certaine mesure. Lorsqu'un homme est enlevé par la mort en pleine force, en pleine jeu-

nesse, par un accident subit, nous avons toujours une violente propension à accuser le sort d'injustice, et cela d'autant plus que le disparu nous était plus cher, ou qu'il était plus utile à ses concitoyens, ou qu'on avait fondé sur lui de plus grandes espérances. Mais si, au contraire, c'est un vieillard chargé d'années qui disparaît après une longue maladie au cours de laquelle ont progressivement décliné sa force physique et ses facultés intellectuelles, bien que le regret de sa mort puisse encore être très vif, toute récrimination nous semblerait une injustice envers la Providence, et la résignation nous apparaît comme un devoir, alors que tout à l'heure nous l'eussions presque regardée comme une marque d'indifférence à l'égard du mort. Ainsi notre notion du droit s'élabore par le développement même de notre tendance à persévérer dans l'être. La nécessité où nous sommes de nous adapter à nos conditions d'existence nous fait accepter un ordre de choses qu'il nous est impossible de modifier. A supposer que tous les phénomènes de l'univers fussent conçus par nous comme absolument nécessaires, le sentiment du droit s'effacerait de lui-même. Nous aboutirions à cette acception pure et simple de l'ordre des choses qui a trouvé son expression philosophique dans le système des stoïciens et dans la métaphysique de Spinoza.

Mais, en fait, l'acceptation pure et simple du réel n'est possible que d'un point de vue spéculatif, car la pratique nous porte à agir sur un monde capable de plier dans une certaine mesure à nos désirs. Aussi ne renonçons-nous jamais complètement à nos droits, parce que nous ne considérons jamais la série des événements comme absolument nécessaire ; mais dans la mesure où les événements nous apparaissent comme absolument nécessaires, nous tendons à les accepter. Une lutte perpétuelle se livre entre notre sensibilité qui veut les choses autrement qu'elles ne sont et notre intelligence qui nous montre les choses telles qu'elles sont.

Le plus souvent, la sensibilité est vaincue. Nous renonçons à vouloir dès que nous comprenons l'inutilité de la lutte. Nous nous soumettons tout ensemble à l'ordre naturel et à l'ordre social. L'homme, étant doué de la faculté de prévoir, ne limite pas au présent sa tendance à persévérer dans l'être. Il est

donc porté à supporter des peines ou à renoncer à des jouissances actuelles en vue de jouissances futures ou par crainte des douleurs qui en seraient la conséquence. Par suite, il considère comme légitimes les limitations dont il a reconnu l'utilité. Le groupe social dont il fait partie lui apparaît comme une condition nécessaire à la conservation et au développement de son être, et ce groupe ne peut lui-même se maintenir et se développer si les individus qui le composent ne se trouvent soumis à certaines charges, contraints à certains actes, régis par certaines lois. La nécessité de s'adapter aux conditions sociales d'existence nous porte donc à juger légitimes certaines limitations de notre tendance au bien-être. Et dès lors on s'explique que la conception des droits varie en fonction des nécessités sociales.

En revanche, il paraît plus difficile d'expliquer comment les individus peuvent juger conforme au droit le châtiment qui les atteint, ce qui est pourtant un fait d'expérience, puisque des criminels sont morts sur l'échafaud en reconnaissant qu'ils avaient mérité leur sort.

Ici nous voyons l'attente rationnelle, résultant de l'observation de la réalité, se substituer à l'attente irréfléchie issue du désir et de l'action. L'opposition du droit au fait ne provient pas seulement d'un conflit entre nos désirs et le réel, mais quelquefois aussi d'un écart entre notre jugement désintéressé et le cours effectif des événements. Nous nous attendons, par exemple, à ce qu'un général habile soit vainqueur, s'il n'a devant lui que des adversaires médiocres et des forces égales ou inférieures aux siennes. S'il est vaincu quand même, son sort nous semble immérité. Il devait remporter la victoire, et les circonstances ont tort. Nous éprouvons le même sentiment lorsqu'un candidat de valeur échoue à un examen qu'il avait consciencieusement préparé. « Il aurait dû passer. » En pareil cas, en effet, il est raisonnable d'attendre le succès. Or, le succès ne vient pas. De là le sentiment d'étonnement que nous éprouvons et le jugement que nous portons quand nous disons que l'échec du candidat est immérité : pour nous, le candidat avait droit au succès.

Ce sentiment de l'attente rationnelle s'oppose souvent au sen-

timent de l'attente qui résulte de la tendance primordiale de l'être à développer son être. Un conspirateur espère que ses intrigues resteront ignorées, mais il peut en même temps prévoir le sort auquel il s'expose s'il est découvert. Aussi, quelle que soit la sympathie que nous éprouvions pour lui, nous ne le plaindrons pas comme nous ferions la victime innocente d'un tyran. De même lorsqu'une guerre s'engage entre deux peuples, le vaincu, s'il est agresseur, peut considérer comme de droit les conditions que le vainqueur lui impose. Il s'attendait à la victoire, mais il pouvait prévoir la défaite : il s'y exposait volontairement. C'est le droit du risque. Pour la même raison, nous estimons n'avoir aucun droit de se plaindre celui qui est victime de son imprudence.

Du droit du risque peut se déduire la responsabilité sociale. La loi est connue. Elle édicte telle ou telle peine contre telle ou telle action. Celui qui commet cette action sait à quoi il s'expose en la commettant ; la sanction sera considérée comme étant de droit. Ce principe que nul n'est censé ignorer la loi est une fiction qui permet à l'État d'étendre le droit de punir à tous ceux qui auront violé la loi.

Toutefois le sentiment de l'attente fondée sur la tendance au bien-être peut persister chez l'individu. En ce cas, la loi est regardée comme injuste. Il y a opposition entre l'individu et l'État. La plasticité d'un être ou sa faculté d'adaptation n'est pas en effet indéfinie : elle rencontre ses limites dans la sensibilité même. Il peut donc arriver que l'individu se refuse absolument à accepter l'ordre naturel ou social. Dans le premier cas, il est anarchiste, et pessimiste dans le second. L'état d'âme anarchique ou pessimiste peut d'ailleurs être la condition d'un progrès social, car le jour où la sensibilité plus vive d'un individu supporte impatiemment une intervention sociale que la conscience collective accepte sans murmure, le sentiment d'un droit jusqu'alors inconnu prend naissance, qui peut à la longue être ratifié par la conscience collective elle-même. Le sentiment du droit, comme tous les sentiments, est, en effet, purement subjectif, et c'est la raison seule qui lui confère l'objectivité ou au contraire la lui refuse, après examen. La valeur d'un droit est indépendante de la force avec laquelle il s'affirme.

III

Un processus plus complexe est indispensable pour que l'individu puisse, *en dehors de toute nécessité sociale,* reconnaître à ses semblables des droits analogues aux siens propres. Mais ici encore la méthode psychologique nous permet de montrer la genèse d'une telle conception.

Le sentiment de la justice naît d'abord en nous, non de celle que nous devons aux autres, mais de celle qui nous est due. Nous désirons naturellement et nécessairement être heureux, et comme notre désir du bonheur est infini, notre sentiment du droit est d'abord lui-même illimité. Tant que la réflexion n'intervient pas, il n'y a rien de trop bon ni de trop beau pour nous. Il n'y a rien qui ne nous soit dû si nous le désirons. Tous les sacrifices d'autrui en notre faveur nous semblent simples et naturels. Tout sacrifice que nous ferions, même léger, en faveur d'autrui nous semble exorbitant et tyrannique. Si donc l'individu ne se trouvait jamais opprimé, ni victime, il est fort probable qu'il n'aurait à aucun degré le sentiment du droit d'autrui. Beaucoup de personnes sont insensibles à la souffrance, et c'est un fait d'observation courante que nous sommes toujours plus portés à plaindre les maux que nous avons éprouvés nous-mêmes. Ceux qui jouissent d'une santé robuste n'ont en général aucune compassion pour les malades. Mais dès que notre imagination entre en jeu, et que nous commençons à prendre connaissance de la douleur d'autrui, nous ressentons à quelque degré cette douleur : nous avons pitié de ceux qui souffrent, nous nous identifions en quelque manière avec eux, nous épousons leurs désirs.

L'imagination peut agir de deux manières, soit en provoquant, soit en arrêtant notre action. Tantôt la pensée du plaisir que nous allons causer aux autres nous pousse à faire ce que nous savons leur être agréable, comme la pensée de leur douleur nous excite à leur apporter des secours ou des consolations. Tantôt, au contraire, nous nous sentons arrêtés par la représentation du dommage que notre action causerait

à autrui. Ainsi, lorsqu'une personne prend plaisir à nous raconter une histoire qui nous ennuie, notre premier mouvement est de nous dérober, mais la pensée de son plaisir nous retient. Un patron, s'il n'écoute que son désir de s'enrichir, considère le salaire de ses ouvriers comme une *dépense* qu'il s'agit de réduire au minimum. Mais son imagination lui représente que l'ouvrier a besoin de ce salaire pour vivre et que son travail mérite une *rémunération*. Un enfant est tout disposé à se servir d'un animal comme d'un jouet, mais l'idée de la souffrance qu'il est sur le point de lui infliger l'arrête en lui rappelant que ce jouet est véritablement un *être* et non une *chose*. Il en est de même toutes les fois que nos tendances égoïstes se trouvent limitées dans leur développement par une pensée de sympathie, de pitié ou d'amour. En recherchant notre bonheur, nous sommes naturellement disposés à ne voir dans les autres que des *moyens*. L'imagination nous arrête sur cette pente. Elle nous incline à considérer nos semblables comme des *fins en soi*.

L'action du sentiment et de l'imagination est fortifiée, entretenue et développée par celle de l'intelligence qui confère aux droits leur valeur et leur objectivité. L'homme aspire à connaître les choses en elles-mêmes, indépendamment de ses désirs. Il veut définir le réel et se représenter le monde d'une manière aussi objective que possible. Dès lors, il doit se considérer comme une partie de l'univers et se définir lui-même comme il définit ses semblables. Il considère les autres hommes comme ses égaux parce qu'il voit clairement et distinctement que leurs caractères essentiels sont aussi les siens propres. Et de ce point de vue strictement rationnel, il n'a aucune raison de se préférer lui-même aux autres ou de se mettre au-dessus d'eux. Il n'a aucune raison de vouloir qu'on lui attribue plus qu'aux autres. La tendance qui pousse l'homme à abstraire et à généraliser, qui s'exprime dans le langage, dans la connaissance vulgaire et dans la science, est donc la source même de l'idéal de justice où la notion d'égalité se trouve nécessairement impliquée. L'homme juste, comme l'a remarqué William James, est celui qui sait faire abstraction de ses sentiments personnels pour se juger lui-même avec impar-

tialité. Il se juge lui-même comme il jugerait autrui, et juge autrui comme il se jugerait lui-même dans des conditions identiques. Il substitue par conséquent un point de vue rationnel au point de vue de son intérêt, en égalant le droit d'autrui au sien.

L'idée des droits d'autrui et l'idéal de justice qui en est la généralisation dérivent donc des lois de notre intelligence et des tendances de notre sensibilité. Mais il peut arriver que l'intelligence prédomine sur la sensibilité ou la sensibilité sur l'intelligence. Là où la sensibilité agit seule, l'idée du droit d'autrui est absente : la sympathie est purement et simplement *charité*. Là où l'intelligence entre en jeu, la réflexion nous donne l'idée du droit, d'où naît l'idée même de la *justice*. Une même action peut être considérée comme un acte de charité si elle est inspirée par la compassion ou l'amour, comme un acte de justice si elle est uniquement motivée par le respect du droit d'autrui.

La notion du droit d'autrui est donc une projection intellectuelle de la sympathie, comme la notion du droit personnel est une projection intellectuelle de la volonté de vivre.

André JOUSSAIN.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

III

Les philosophes grecs et l'immobilité du lieu.

Les problèmes qu'Aristote a discutés touchant la nature et l'immobilité du lieu ont sollicité les méditations de bon nombre de philosophes grecs. Parmi ces penseurs, il en est dont les ouvrages sont venus jusqu'à nous ; il en est beaucoup aussi dont les écrits ont été perdus : parfois, cependant, nous pouvons nous faire au moins une idée de leurs doctrines, grâce aux précieux commentaires de Simplicius ; cet auteur, en effet, non content d'exposer et de discuter les théories des philosophes qui l'ont précédé, prend soin, le plus souvent, de rapporter textuellement certains passages essentiels des livres qu'ils avaient composés.

L'ordre chronologique ne serait pas ici de mise ; nous chercherons bien plutôt à rapprocher les uns des autres les philosophes qui ont soutenu, au sujet du lieu, des doctrines analogues.

Voici, d'abord, ceux qui demeurent attachés à la notion du lieu telle qu'Aristote l'a définie ; ceux-là se bornent à commenter la pensée du Stagirite ; ils ne lui font subir que des modifications de détail ; au nombre de ces péripatéticiens fidèles, nous devons placer Alexandre d'Aphrodisie, qui vivait au IIe siècle après Jésus-Christ, et Themistius, qui enseignait au IVe siècle.

Les commentaires dont Alexandre d'Aphrodisie avait enrichi la *Physique* d'Aristote sont aujourd'hui perdus ; nous les con-

naissons seulement par les extraits et les discussions de Simplicius.

Les difficultés relatives au lieu de la huitième sphère et à son mouvement paraissent avoir tout particulièrement occupé Alexandre.

Alexandre connaît (1) l'opinion d'Aristote, selon laquelle les parties du huitième orbe se trouvent en un lieu *d'une certaine manière;* « lorsque les diverses parties d'une sphère sont entraînées dans un mouvement de rotation, chacune d'elles se trouve enfermée entre les autres ; chaque partie est logée entre celle qui la précède et celle qui la suit, en sorte qu'elle est contenue par elles ; ainsi cette sphère peut être animée d'un mouvement de rotation, mais non point d'un autre mouvement soit vers le haut, soit vers le bas ».

Le philosophe d'Aphrodisie ne semble pas avoir goûté cette opinion du Stagirite ; transportant au huitième ciel ce qu'Aristote avait dit de l'Univers pris en son ensemble, il paraît avoir nié que ce Ciel fût en un lieu d'aucune manière, ni par lui-même, ni par accident.

D'ailleurs, au sentiment d'Alexandre, que le huitième ciel ne soit en aucun lieu, cela n'empêche nullement qu'il soit animé d'un mouvement de rotation ; par ce mouvement, en effet, un corps sphérique ne change pas de lieu ; le mouvement de rotation n'est donc pas un mouvement local ; il peut convenir à un corps lors même que ce corps n'est logé d'aucune façon.

Simplicius n'a point de peine à montrer qu'Alexandre se met ici en contradiction flagrante avec Aristote. En toutes circonstances, celui-ci traite le mouvement de rotation comme un mouvement local. Et en quelle autre classe de mouvement le pourrait-il ranger ? En pourrait-il faire une dilatation ou une contraction, une altération, une génération ou une corruption ?

Plus heureux que les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisie sur la *Physique* d'Aristote, la *Paraphrase* de cette même

1 SIMPLICII *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu* : Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, comm. 51, pp. 214-215.

Physique que Themistius a composée est venue jusqu'à nous (1) ; nous pouvons donc contrôler et compléter les indications que Simplicius nous a données au sujet de cette *Paraphrase*.

Les doctrines d'Aristote au sujet du lieu sont très clairement et très fidèlement exposées par Themistius ; il ne s'écarte guère qu'en un point de l'enseignement du Stagirite.

Nous avons vu Aristote déclarer que l'orbe des étoiles fixes, pris dans son ensemble, n'était en aucun lieu ; que ses parties, cependant, étaient en un lieu *d'une certaine manière* (πῶς) ; cette manière, il la qualifie en disant que le huitième ciel est en un lieu *par accident* (κατὰ συμβεβηκός). Nous avons vu également en quoi il fait consister cette localisation particulière des parties du huitième ciel ; ce ciel peut se décomposer en anneaux, et chaque segment d'un anneau confine au segment précédent et au segment suivant, qui en sont le lieu *d'une certaine manière*.

Pour Themistius, comme pour Aristote, le ciel des étoiles fixes est un lieu *d'une certaine manière* et *par accident* (2) ; mais cette localisation spéciale, le disciple l'imagine autrement que le maître.

« L'Univers, dit Themistius, est en un lieu, mais par accident. Le tout, en effet, est en ses parties ; il ne saurait être séparé de ses parties ; or, les parties de l'Univers ne sont pas toutes en un lieu, car elles ne sont pas toutes entourées de tout côté par d'autres corps. Le dernier orbe, celui que l'on nomme l'orbe des étoiles fixes, qui enferme et contient tous les autres, n'est pas en un lieu, à parler tout simplement ; il est seulement logé par rapport aux corps qu'il enveloppe. Cet orbe touche l'orbe de Saturne, en sorte que ce dernier le contient d'une certaine manière ; mais extérieurement, le huitième

1 Themistii Peripatetici lucidissimi *Paraphrasis in Aristotelis Posteriora et Physica. In libros item de Anima, Memoria et Reminiscentia, Somno et Vigilia, Insomniis, et Divinatione per somnum*. Hermolao Barbaro Patricio Veneto Interprete. Additis lucubrationibus, quæ Themistii obscuriora quæslam loca apertissima reddunt. Additoque Indice, Necnon contradictionibus et solutionibus. Marci Antonii Zimaræ in dictis ejusdem Themistii. Quæ omnia a studiosis desiderantur. Venetiis Apud Hieronymum Scotum, 1542.

2 Themistii *Paraphrasis in Aristotelis Physica* : Venetiis, 1542, L. IV, art. 45 et 46, pp. 130-131.

orbe manque de tout lieu. Les parties du dernier orbe sont logées de la même manière que l'orbe entier... Elles ne sont pas logées par elles-mêmes ; si elles sont logées, ce ne peut être que par accident, et encore n'est-ce point d'une manière absolue. C'est le dernier orbe tout entier qui, absolument, est en un lieu par accident ; de même donc que son tout est en lieu par accident, les parties en lesquelles on le peut diviser sont accidentellement logées ; cet orbe n'est logé qu'à l'égard des corps qu'il renferme ; il en est donc de même de ses parties. »

La plupart des corps de l'Univers sont logés *simpliciter*, parce que chacun d'eux touche d'autres corps par toute la surface qui le limite ; chacun des orbes célestes, par exemple, confine à un autre orbe céleste par sa surface externe ; par sa surface interne, il touche soit un orbe inférieur, soit l'élément igné ; seul le dernier orbe fait exception ; il n'est pas logé *simpliciter*, car la sphère qui le limite extérieurement ne confine à aucun corps ; il n'est pas non plus absolument privé de lieu, comme le serait un corps entièrement isolé, car sa face interne touche l'orbe de Saturne ; il est logé *per accidens*.

Telle est la pensée de Themistius au sujet de la localisation qui convient au huitième ciel ; bien différente de la pensée d'Aristote, elle aura plus d'influence que celle-ci sur les Péripatéticiens de l'Islam et de la Chrétienté.

Les difficultés que la théorie péripatéticienne du lieu rencontrait lorsqu'elle traitait du huitième ciel contribuaient grandement à favoriser d'autres doctrines ; celles-ci furent nombreuses en la philosophie hellénique.

Le lieu, c'est l'espace vide ; cette affirmation caractérise tout un ensemble de doctrines sur la nature du lieu. Ces doctrines se rattachent à la philosophie de Démocrite et d'Épicure ; mais le lien qui les unit à cette philosophie s'est peu à peu atténué jusqu'à se rompre. L'École épicurienne admettait l'existence actuelle du vide ; les philosophes dont le système va solliciter notre attention ne croient pas que le vide puisse jamais être doué d'existence actuelle ; toujours l'espace vide qui, à leur avis, mérite le nom de lieu, est occupé par quelque corps.

Ce système est, nous dit Simplicius (1), celui qu'adoptent

(1) SIMPLICII *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu ;* Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, p. 218 et p. 224.

bon nombre de Platoniciens ; parmi ceux qui le prônent, il croit également pouvoir ranger Straton de Lampsaque ; mais c'est seulement après Simplicius que cette doctrine trouva son plus ardent défenseur en la personne de Jean Philopon.

Jean Philopon, dit aussi Jean le Grammairien ou Jean le Chrétien, est l'un des derniers représentants de la philosophie grecque ; selon une tradition, douteuse d'ailleurs, il mourut à Alexandrie vers 660, après avoir tenté, mais en vain, de sauver la précieuse bibliothèque ; il nous a laissé des commentaires sur divers ouvrages d'Aristote et, en particulier, sur les quatre premiers livres de la *Physique*.

Les commentaires sur la *Physique* d'Aristote composés par Jean Philopon sont parfois coupés de *digressions* où l'auteur expose systématiquement ses doctrines personnelles ; c'est ainsi que la théorie du lieu est l'objet d'une semblable digression (1) que nous allons brièvement analyser.

Jean le Grammairien attaque très vivement la théorie péripatéticienne au moyen d'arguments dont plusieurs sont empruntés à Simplicius.

Aristote enseigne que, pour trouver le lieu d'un corps, il faut s'éloigner de ce corps jusqu'à ce que l'on parvienne à une enceinte immobile qui entoure ce corps de tous côtés ; les toutes premières parties de cette enceinte forment le lieu cherché. Appliquant cette définition aux corps mobiles qui nous environnent, Aristote leur assigne pour lieu la surface du corps central immobile et la concavité de l'orbe de la Lune. « Mais si l'on prétend (2) que la surface qui limite inférieurement le Ciel joue le rôle de lieu par rapport à nous, on doit observer que cette surface n'est pas immobile ; une partie déterminée de la concavité du Ciel ne touche pas toujours la même partie des corps qu'elle renferme, lors même que ces corps demeureraient immobiles : en effet, les corps célestes se meuvent sans cesse ; si

1 Joannis Grammatici cognomento Philoponi *eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros.* Nunc primum e Graeco in Latinum fideliter translata. Guilelmo Dorotheo Veneto Theologo Interprete. Cautum est Privilegio Senati Veneti, ne quis hunc Librum intra decennium imprimat vendet ve. Venetiis, MDXXXXII. Colophon : Impressum Venetiis per Brandinum et Octavianum Scotum. MDXXXIX. L. IV, digressio, foll. 11, recto — 15, verso.

(2) Jean Philopon, *Op. cit.*, fol. 12, col. b.

donc il n'y a rien d'immobile, sauf la Terre, il est impossible de trouver un lieu immobile pour les corps qui nous entourent, et cela quand bien même ces corps ne se mouvraient point. »

L'argument que Jean Philopon vient d'opposer à Aristote est emprunté à Simplicius (1) ; celui-ci prévoit même une objection et la réfute ; on pourrait prétendre que la rotation de l'orbe de la Lune n'empêche pas l'immobilité de la surface qui la termine intérieurement ; « mais si l'orbe lui-même est en mouvement, sa partie terminale ne peut pas être immobile ». « Si donc Aristote tient que le lieu est immobile, ou bien il dit une chose inexacte en prétendant que la limite interne du Ciel, qui touche les éléments mobiles, est le lieu de ces corps ; ou bien, s'il ne veut pas que cette affirmation soit inexacte, il lui faut admettre que le Ciel est immobile, afin que le terme en soit immobile... Or, il assure en toutes circonstances que le Ciel se meut, ce qui, d'ailleurs, est évident. »

C'en serait assez déjà pour rejeter la définition du lieu qu'Aristote a proposée ; mais rien n'est plus propre à mettre en lumière les défauts de cette définition que les discussions des commentateurs au sujet du lieu de la huitième sphère : « Les interprètes de la pensée du Philosophe (2) ont voulu expliquer comment la sphère des étoiles fixes peut se mouvoir de mouvement local bien qu'elle ne se trouve en aucun lieu ; mais ils ont tout confondu sans parvenir à rien dire qui soit intelligible, clair et capable de persuader. Ils ne peuvent nier que la sphère des étoiles fixes ne se meuve de mouvement local ; ils ne sauraient dire de quel autre mouvement elle serait animée, sinon de celui-là ; et, d'autre part, assigner la nature du lieu en lequel elle se meut, ils en sont incapables. Comme s'ils jouaient au toton, ils donnent tantôt une explication, tantôt une autre ; et leur bavardage n'a d'autre effet que de détruire et de renverser les hypothèses et les axiomes qu'Aristote pose et postule au début de ses déductions. Aristote a voulu dissimuler sous l'obscurité de son langage et le mystère de son opinion la faiblesse et la fragilité de ses raisons ; il a

(1) SIMPLICII *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu ;* Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, p. 220.

(2) JEAN PHILOPON, *loc. cit.*, fol. 12, col. c.

donné par là à ceux qui se proposent d'approfondir ce sujet le désir et le pouvoir d'user de ses arguments aussi bien dans un sens que dans le sens opposé. »

Voyons, en effet, comment les commentateurs ont expliqué la localisation et le mouvement de la huitième sphère.

Il en est pour qui les parties de cette sphère qui se suivent les unes les autres jouent le rôle de lieu les unes par rapport aux autres. Simplicius s'était déjà demandé comment peut être sauvegardée l'immobilité d'un tel lieu au sein de la sphère en mouvement. Le Grammairien pose (1) une question qui n'est pas moins embarrassante : « Si le lieu de chacune des parties de la sphère est formé par les parties qui l'entourent, quelle est donc la partie qui change de lieu lorsque le huitième orbe se meut? Car enfin cet orbe ne se brise pas, en sorte que les parties contiguës restent invariablement liées entre elles au cours du mouvement du Ciel. »

D'autres, tel Themistius, veulent que le huitième ciel soit logé par l'orbe de Saturne dont sa face concave touche la face convexe. Alors (2), par un véritable cercle vicieux que Simplicius avait déjà signalé (3), ils prétendent que l'orbe de Saturne sert de lieu à la huitième sphère en même temps que cette sphère est le lieu du ciel de Saturne.

Cette discussion montre assez qu'Aristote n'a pas rencontré la véritable définition du lieu ; cette définition, Philopon prétend à son tour en donner une formule satisfaisante.

Le lieu, c'est l'espace avec ses trois dimensions (4) ; cet espace doit être entièrement séparé par la pensée des corps qui l'occupent ; il doit être regardé comme un volume incorporel étendu en longueur, largeur et profondeur ; en sorte que le lieu est identique au vide.

Cela ne veut pas dire que le vide puisse jamais exister en acte (5) ; qu'il puisse se trouver un volume qu'aucun corps n'oc-

(1) Jean Philopon, *loc. cit.*, fol. 12, col. d.

(2) Idem, *loc. cit.*, fol. 12, col. c.

(3) Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu* : Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, p. 213.

(4) Jean Philopon, *loc. cit.*, fol. 13, col. a.

(5) Idem, *loc. cit.*, fol. 13, coll. a et b ; fol. 14, coll. c et d.

cupe; bien que la raison le distingue de tout corps, le regarde comme essentiellement incorporel, néanmoins il est toujours rempli par quelque corps. « Le lieu et le corps qui est en ce lieu forment une de ces couples de choses qui sont liées indissolublement, en sorte que l'une de ces choses ne peut être sans l'autre ; la pure raison distingue le lieu d'avec le corps, mais le lieu ne peut jamais, sans corps, être en acte. »

De même, la raison distingue la matière de la forme ; cependant la matière ne peut jamais exister en acte qu'elle ne soit unie à une certaine forme.

Cet espace, distinct de tout corps, et vide par lui-même, demeure absolument immobile (1) et dans son ensemble, et en chacune de ses parties ; une partie déterminée de l'espace peut recevoir successivement des corps différents qui, à tour de rôle, y trouvent leur lieu, mais elle demeure toujours la même partie de l'espace, elle ne se meut point.

Aussitôt qu'un corps en mouvement quitte un certain lieu (2), un autre corps vient occuper ce même lieu, car il ne doit jamais demeurer privé de corps. De même, aussitôt qu'une forme se corrompt en la matière, une autre forme y est induite, afin qu'à aucun moment la matière ne demeure nue et dépouillée de toute forme. Jean le Grammairien établit ainsi un parallélisme parfait entre le mouvement local et le mouvement d'altération ; le lieu et le corps logé jouent, au cours du premier mouvement, le rôle que la matière et la forme jouent au cours du second.

Philopon n'est pas sans prévoir que les Péripatéticiens élèveront des objections contre sa doctrine ; ces objections, il s'efforce de les ruiner d'avance.

En voici une (3) qui semble redoutable :

Cet espace à trois dimensions, qui est regardé comme lieu des corps, est infini ; comment cela peut-il être, puisqu'il ne peut subsister sans corps et que l'ensemble des corps forme une masse finie ?

Le Grammairien s'étonne que l'on puisse attribuer la moindre importance à cette objection. De même que l'intelligence conçoit l'espace à trois dimensions, de même peut-elle, selon lui,

(1) JEAN PHILOPON, *loc. cit.*, fol. 13, col. b.
(2) IDEM, *loc. cit.*, fol. 14, col. d.
(3) IDEM, *loc. cit.*, fol. 15, coll. b. et c.

concevoir une surface abstraite qui borne cet espace de telle sorte qu'il ait juste la grandeur voulue pour contenir l'Univers matériel.

Une autre difficulté préoccupe les Péripatéticiens. A chaque élément, à chaque mixte doit correspondre un *lieu naturel*, où ce corps demeure en repos lorsqu'il s'y trouve, vers lequel il se porte s'il en est éloigné ; c'est ainsi que les graves se dirigent vers le bas, que les corps légers tendent en haut. « Mais comment, dans cet espace doué seulement de trois dimensions (1), pourra-t-on déterminer, distinguer et placer le haut et le bas ? Où placera-t-on le lieu suprême ? Jusqu'où l'étendra-t-on ? Où mettra-t-on le lieu le plus bas ? En outre, le lieu doit être doué d'une certaine puissance naturelle, car les corps graves et les corps légers désirent leurs lieux propres ; chacun d'eux se porte vers le lieu qui lui est particulier par une inclination et par un élan naturels ; or, cet espace, qui est vide par lui-même, ne peut avoir aucune puissance ; pour quelle raison certains corps se porteraient-ils vers une certaine région de ce vide et certains autres corps vers une autre région ? »

Philopon résout cette difficulté (2) plus heureusement peut-être qu'il n'a résolu la première : « Bien que chaque corps tende à son lieu naturel, il est ridicule de prétendre que le lieu ait par lui-même quelque force ou quelque puissance... Chaque chose désire simplement réaliser l'ordre qui lui a été assigné par le Créateur... Alors, en effet, elle réalise au plus haut degré son essence, elle possède son maximum d'être, elle atteint sa perfection. Le lieu n'exerce donc aucune force, qui porte les corps vers leurs lieux naturels ; ce sont les corps eux-mêmes qui veulent garder l'ordre qui leur convient. »

Sans aucun doute, Jean Philopon a raison de déclarer ridicule l'opinion selon laquelle le vide agirait sur les corps pour conduire tel corps à telle région de l'espace, tel autre corps à telle autre région ; soutenir une pareille doctrine, ce serait non seulement matérialiser l'espace, mais encore attribuer au vide une hétérogénéité inconcevable.

Cette étrange opinion avait été cependant soutenue, en la

(1) Jean Philopon, *loc. cit.*, fol. 14, col. d.
(2) Idem, *loc. cit.*, fol. 15, coll. a et b.

première moitié du ve siècle de notre ère, par Syrianus. La théorie que Syrianus professait au sujet du lieu était exposée en des commentaires au dixième dialogue des *Lois* de Platon ; cet ouvrage est aujourd'hui perdu, mais Simplicius nous a conservé (1) un résumé succinct des passages qui nous intéressent.

Pour Syrianus, le lieu est identique à l'espace à trois dimensions, susceptible de divisions; l'Ame du Monde y dépose des raisons séminales, les formes du Monde intelligible l'illuminent, et, par là, ses diverses régions acquièrent le pouvoir d'attirer ou de retenir un corps ou un autre ; celle-ci devient le lieu naturel du feu, celle-là le lieu naturel de la terre.

Syrianus eut Proclus pour disciple. Ce que Proclus disait du lieu, Simplicius nous le fait connaître (2) par une citation textuelle de l'auteur néo-platonicien.

« Le lieu, dit Proclus, est un corps immobile, continu, exempt de matière. »

Qu'entend Proclus en disant que le lieu est *un corps exempt de matière?* La suite de son discours va nous l'apprendre : « C'est un corps beaucoup moins matériel que tous les autres, beaucoup moins que la matière dont sont formés les corps qui se meuvent. Or, parmi les corps qui se meuvent, la lumière est le plus simple, car le feu est le moins corporel des éléments, et la lumière est émise par le feu ; la lumière est donc le plus pur de tous les corps; partant, c'est elle qui est le lieu. »

« Il nous faut, dès lors, imaginer deux sphères : l'une est formée uniquement de lumière, l'autre d'une foule de corps divers ; ces deux sphères ont exactement même volume ; nous fixerons la première de telle sorte qu'elle ne tourne pas autour de son centre ; nous ferons coïncider la seconde avec la première, mais, en même temps, nous lui communiquerons un mouvement de rotation ; nous verrons alors le Monde entier se mouvoir au sein de la lumière, qui demeurera immobile ; quant à l'Univers, il demeure immobile dans son ensemble, ce

(1) SIMPLICII *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu* : Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, p. 224.

(2) IDEM, *loc. cit.*, p. 221-222.

en quoi il ressemble au lieu, mais chacune de ses parties se meut, ce en quoi il diffère du lieu. »

Cette lumière, qui est le lieu immobile des corps, Proclus l'identifie avec l'Un immuable par lequel toutes choses ont été créées ; nous n'insisterons pas sur ce rapprochement qui nous entraînerait bien loin de l'objet de notre étude.

Nous nous bornerons à observer que la doctrine de Proclus diffère en réalité bien moins qu'il ne paraît de la théorie selon laquelle le lieu est identique à l'espace. Ceux qui — tel Jean Philopon — soutiennent cette dernière théorie proclament assurément que le lieu considéré par eux est absolument incorporel, qu'il n'existe pas par soi, que l'abstraction seule le distingue du corps logé ; mais ensuite, lorsqu'ils déclarent que le lieu est immobile, c'est-à-dire qu'en un lieu qui demeure le même se succèdent des corps différents, il est clair qu'ils regardent le lieu comme quelque chose qui peut subsister alors qu'il n'y a pas permanence du corps logé ; partant, il est certain qu'en dépit de leurs dénégations, ils font du lieu une certaine substance dont l'existence ne dépend pas de celle des corps, mais lui est seulement simultanée ; sans qu'ils le veuillent, le lieu qu'ils considèrent se transforme en une certaine matière qui compénètre les corps mobiles. Cette inconsciente matérialisation du lieu devient bien visible lorsque Jean Philopon admet que ce qu'il nomme espace peut être borné par une surface identique à la surface qui circonscrit l'ensemble des corps ; la pensée du Grammairien vient ici, contre sa volonté, rejoindre exactement celle de Proclus.

Venons à la théorie du lieu que le philosophe Damascius développa en la première moitié du VIe siècle de notre ère. Simplicius, qui a été disciple de Damascius, nous donne (1) une exposition très complète de cette théorie ; nous trouvons même, dans les commentaires de l'élève, des citations textuelles du traité Περὶ τόπου composé par le maître.

Le point de départ de la théorie de Damascius est celui-ci : Tout corps possède un attribut, inséparable de lui, qui est sa

(1) Simplicii *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico Auditu* ; Venetiis, MDLXVI. L. IV, c. v, p. 226-234.

position, θέσις. Le maître de Simplicius ne paraît pas avoir défini cet attribut ; il s'est bien plutôt attaché à en distinguer les diverses espèces.

On peut discerner en effet, selon lui, deux *positions* d'un corps : l'une est la position *propre* du corps ou, comme nous dirions plus volontiers aujourd'hui, la *disposition* de ses diverses parties ; l'autre est la position du corps dans l'Univers.

Parmi les positions propres du corps, il en est une qui, plus que toute autre, convient à sa nature ; ses diverses parties sont alors disposées de la manière la mieux adaptée à la perfection de la forme. De même, parmi les positions du corps dans l'Univers, il en est une qui est la meilleure possible ; elle est, pour ce corps, la *position naturelle*.

Le lieu (τόπος) n'est pas la position (θέσις) ; il en est distinct comme le temps est distinct du mouvement ; selon Aristote, le temps est la mesure numérique (ἀριθμὸς) du mouvement ; de même, selon Damascius, le lieu est l'ensemble des mesures géométriques (μέτρον) qui servent à fixer la position. Voici en quels termes Simplicius formule (1) le principe de la théorie de son maître : « Il paraît donc que le lieu est la mesure de la position des corps qui sont placés, tout comme on dit que le temps est le nombre qui mesure le mouvement des corps qui se meuvent. Ἔοικε μὲν οὖν ὁ τόπος μέτρον εἶναι τῆς τῶν κειμένων θέσεως, ὥσπερ ὁ χρόνος ἀριθμὸς λέγεται τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως. »

Pour traduire le mot μέτρον, employé par Damascius et Simplicius, nous avons dit : *mesure géométrique* ; nous sommes assurés d'avoir ainsi rendu d'une manière exacte la pensée de Damascius, car en un passage de son livre, cité (2) par son disciple, nous lisons que la mesure propre à déterminer le lieu détermine également la grandeur.

Selon Damascius, donc, le *lieu* est un ensemble de mesures géométriques ; mais cet ensemble de grandeurs accessibles aux procédés du géomètre sert seulement à décrire, à déterminer un

(1) SIMPLICIUS, *loc. cit.*, p. 227. — Pour le texte grec, voir : SIMPLICII *Commentarii in octo Aristotelis physicæ auscultationis libros cum ipso Aristotelis textu*. In fine : Venetiis, in Ædibus Aldi, et Andreæ Asulani Soceri · Mensæ *sic*. Octobri MDXXVI, fol. 146, verso.

(2) IDEM, *loc. cit.*, p. 234.

attribut du corps, la *position* ; cet attribut est essentiellement distinct du lieu, qui n'est que sa mesure ; la nature de cet attribut est inaccessible aux méthodes de la Géométrie.

Simplicius développe (1) la théorie du lieu que Damascius a posée ; il la compare à la théorie d'Aristote, afin de montrer comment elle évite ou franchit les obstacles qui hérissaient la voie suivie par le Stagirite.

Selon la doctrine de Damascius, l'Univers est en un lieu tout aussi bien que ses diverses parties.

S'il existe pour chacune des parties de l'Univers une *position* meilleure que toute autre, il existe aussi, pour l'Univers entier, une *disposition* qui surpasse toutes les autres en perfection ; et cette bonne disposition de l'Univers est précisément celle qui résulte de la bonne position de chacune de ses parties, en sorte que l'Univers a sa *disposition naturelle* lorsque chacun des corps qui le compose se trouve en sa *position naturelle*.

Les mesures géométriques qui déterminent la position naturelle de chacune des parties déterminent par là même la disposition naturelle de l'ensemble ; le *lieu naturel* des divers corps qui composent l'Univers est, par le fait même, le *lieu naturel* de l'Univers.

Un corps n'est pas toujours en sa position naturelle ; il peut être en une position adventice, et tandis que la première est immuable, la seconde peut changer d'un instant à l'autre ; en même temps que la position change, le lieu, qui en est la mesure, change également, en sorte que le corps se meut de mouvement local.

Mais ce qu'on vient de dire d'un corps, on peut le répéter de l'ensemble des corps, c'est-à-dire l'Univers. Si la disposition naturelle de l'Univers est unique, les dispositions adventices qu'il peut prendre sont innombrables ; la disposition de l'Univers en ce moment est différente de celle qu'il présentera dans une heure ; l'Univers entier est donc capable de mouvement local comme le sont ses diverses parties, et le mouvement local du Monde n'est que l'ensemble des mouvements locaux des corps qui le composent.

(1) Simplicius, *loc. cit.*, p. 228-230.

Selon les théories qui diffèrent de la doctrine de Damascius et de Simplicius, le lieu est séparable du corps qui y est logé ; lorsqu'un ensemble de corps se meut, un même lieu reçoit successivement des corps différents. La même proposition ne peut plus être formulée, du moins sans précautions, par ceux qui admettent l'opinion de Damascius et de son disciple. La position d'un corps n'est pas séparable de ce corps. Lorsqu'un corps se meut, il prend en un second instant une position différente de celle qu'il occupait au premier instant ; mais il serait inexact de dire que sa première position subsiste au second instant et qu'elle est alors devenue la position d'un autre corps ; la position n'est pas une chose qu'un corps puisse céder à un autre corps. Lorsqu'un corps en mouvement vient occuper une nouvelle position, son ancienne position cesse purement et simplement d'exister ; de même, si un corps passe du noir au blanc, à l'instant où il est devenu blanc, sa noirceur a purement et simplement cessé d'être ; elle n'a point persisté pour devenir la noirceur d'un autre corps.

Je me meus dans l'air ; il ne faut pas croire qu'une partie de l'air va *abandonner* la place qu'elle occupait et que je vais *prendre* la place délaissée par cette masse d'air. « Les lieux (1) ne se conservent pas pour être occupés successivement par nous, durant nos déplacements, lorsque nous partons d'ici pour aller là. Ce qui subsiste, c'est la totalité du milieu ambiant. Dans le lieu actuel de cet air, il est une partie dont la mesure géométrique est capable de devenir ma mesure en un instant prochain ; et de même, à la condition que je me déplace, je suis en puissance d'une position dont la détermination géométrique coïncide avec la mesure de la position actuellement occupée par cette partie du milieu ambiant. Par là je puis, en un instant prochain, me conformer à cette mesure, et la détermination de ma propre position, qui est mon lieu, peut être donnée par cette même mesure. Alors, quelque chose qui fait actuellement partie du lieu de l'air servira à mesurer ma propre configuration et à fixer ma posi-

(1) SIMPLICIUS : *Loc. cit.*, p. 229. — Pour le texte grec, voir : SIMPLICII *Commentarii in octo Aristotelis physicæ auscultationis libros ;* Venetiis, MDXXVI, fol. 148, *recto*.

tion relativement à l'ensemble de l'air. — Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ ἡμῶν ἐν ταῖς μεταστάσεσιν οἱ τόποι σώζονται, ὅταν ἔνθεν ἐκεῖσε μεταβαίνομεν · ἀλλ' ἡ ὁλότης ἐστὶν ἡ σωζομένη τοῦ περιέχοντος · καὶ ὁ ἐκείνης τόπος, δυνάμενος καὶ αὖθις κατά τι μορόν συμμέτρως ἔχειν πρὸς τὸ ἐμὸν διάστημα · ὥσπερ καὶ ἐγὼ καίτοι μεταστὰς, δύναμει ὅμως ἔχω τὴν πρὸς τὸ μορόν ἐκεῖνο τῆς ὁλότητος καὶ τὸν ἀφορισμὸν τῆς θέσεως αὐτοῦ συμμετρίαν · διὸ καὶ αὖθις αὐτῷ δύναμαι συναρμόζεθαι, καὶ τὸν ἀφορισμόν τῆς ἐμῆς θεσεως, τούτεστι τὸν τόπον, ἴσχειν κατ' ἐκεῖνον, ὅταν ὁ τοῦ ὅλου ἀερός τόπος κατά τι ἑαυτοῦ τὴν ἐμὴν διάστασιν μετήσῃ, καὶ ξυντάξῃ με τῇ τοῦ ἀερός ὁλότητι. »

Selon les doctrines autres que celles de Damascius, le mouvement nécessitait l'existence d'un terme fixe ; pour que les corps célestes pussent se mouvoir, par exemple, il fallait de toute nécessité qu'il existât ou bien un corps immobile, ou bien un espace immobile ; rien de semblable dans la théorie dont Simplicius s'est fait le défenseur. « Bien que l'on n'identifie (1) le lieu ni à un corps fixe, ni à un espace immobile, rien n'empêche les corps célestes de se mouvoir. — Ὥστε κἂν μηδὲν ἀκίνητον προϋποτεθῇ σῶμα ἢ διάστημα ὁ τόπος, οὐδὲν κολύεται κατὰ τόπον τὰ οὐράνια κινεῖθαι. »

La *position* d'un corps peut changer, en effet, sans qu'aucun autre corps garde une position invariable, en sorte que le mouvement local ne suppose l'immobilité d'aucun corps. Là où il devient nécessaire de posséder un terme immobile, c'est lorsqu'on veut que ce changement de position nous devienne perceptible par suite du changement de certaines grandeurs géométriques ; qu'il n'existe aucun corps fixe, cela ne met aucun obstacle à la possibilité intrinsèque du mouvement local, mais cela nous empêche de reconnaître et de déterminer les changements de lieu qui correspondent à ce mouvement. « Le ciel continuerait à tourner de la même manière lors même qu'il n'existerait ni orient, ni occident, ni méridien ; mais nous n'aurions aucun moyen d'en reconnaître les diverses positions. — Εἰ οὖν μήτε ἀνατολή, μήτε δύσις ἔιν, μήτε μεσουράνημα, κινηθήσεται μὲν ὁμοίως ὁ Οὐρανός, ἡμεῖς δὲ τῶν διαφόρων θέσεων τεκμήρια οὐχ ἕξομεν. »

Ce n'est pas que la doctrine de Damascius et de Simplicius ne reconnaisse un lieu fixe ; la disposition la meilleure que

(1) Simplicius, *ibid.*

puisse affecter l'Univers est quelque chose de déterminé et d'immuable ; il en est de même de la mesure, de la définition géométrique de cette position, c'est-à-dire du *lieu naturel* de l'Univers.

Le lieu naturel de l'Univers demeure donc immobile lors même que tous les corps du monde seraient en mouvement ; il est apte, dès lors, à jouer le rôle en vue duquel Aristote réclamait l'immobilité du lieu ; il fournit le repère auquel on peut rapporter les positions actuelles de tous les corps mobiles, le terme immuable qui permet de discerner les mouvements.

Telle est la doctrine de Damascius, complétée par les réflexions de Simplicius. Les considérations que nous avons rapportées en dernier lieu renferment, à notre avis, ce par quoi elle surpasse la théorie d'Aristote.

Selon le Stagirite, la possibilité même du mouvement local est subordonnée à l'existence actuelle et concrète d'un corps immobile, qui est le lieu des corps mobiles.

Selon Damascius et Simplicius, l'existence du mouvement local ne suppose l'immobilité d'aucun corps ; seule, la description géométrique de ce mouvement doit être rapportée à un repère fixe ; mais ce repère, qui est le lieu naturel de l'Univers, n'est réalisé d'une manière actuelle par aucun corps concret ; les divers corps qui composent l'Univers n'ont pas actuellement leur disposition naturelle ; le terme immuable auquel les mouvements sont rapportés n'est pas un corps sensible et palpable ; c'est un être idéal que, seule, la Science physique définit et détermine.

(A suivre.)

PIERRE DUHEM,
Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

SUR UN ESSAI DE SYNTHÈSE PHILOSOPHIQUE

(PREMIER ARTICLE)

Le Fonctionnisme universel (Essai de synthèse philosophique) ; — II. **Le Monde Psychique** : *les ordres des idées et des âmes*, par Henry LAGRESILLE (1906).

Cet ouvrage est divisé en cinq livres : I. Logique métaphysique et appliquée ; — II. Théodicée ou psychologie de l'Être ; — III. Organisation psychique ou psychologie constitutionnelle (composition de l'âme et de l'activité spirituelle) ; — IV. Idéogénèse ou Théorie des Idées ; — V. Thermaléthique ou reconnaissance des termes véritables (ou réduction des choses aux termes qui en font l'unité et l'harmonie).

Il constitue la métaphysique subjective et fait suite à un ouvrage : le *Monde sensible*, dont les divisions correspondent aux précédentes : I. Méthodologie ; — II. Constitution de la matière ou de l'être physique ; — III. Composition du mouvement ou physicologie ; — IV. Développement du monde organisé ; — V. Évolution du monde (ou intégration totale des termes physiques ramenant leur multiplicité à l'unité).

Un troisième ouvrage doit avoir pour objet le monde moral.

La synthèse de M. Lagresille est un édifice solidement établi, et dont toutes ses parties sont bien liées.

Nous suivrons à peu près le plan de l'auteur, bien que la variété des aspects sous lesquels reviennent les mêmes questions dans les différentes parties du livre disparaisse dans un résumé et laisse l'impression de redites trop fréquentes ; mais ce serait un travail considérable et de valeur douteuse que de remanier, dans l'exposé succinct que nous entreprenons, le plan judicieux de M. Lagresille.

I. — LOGIQUE MÉTAPHYSIQUE ET APPLIQUÉE.

« La logique métaphysique n'a pas pour seul office d'étudier des formes vides... ; mais de déterminer le fond avec la forme ; elle

introduit dans le moule de la pensée la matière de la pensée » ; elle s'attache aux essences, aux existences, aux fonctions. De ces trois facteurs la logique classique néglige le dernier, pour ne rechercher que les rapports d'idées par ressemblance et oppositions ; il faut lui adjoindre une logique fonctionnelle qui s'occupera de leur lien par le devenir (la fonction), facteur qui permet la synthèse des deux autres et produit ainsi la réalité.

Cette logique fonctionnelle est le germe de la logique métaphysique générale, illimitée, qui, réalisée complètement, serait « la science de la correspondance totale, rationnelle et fonctionnelle des idées dans la pensée et dans le monde ».

L'idée et l'objet. — Principe fondamental. « L'objet ne s'explique point sans le sujet, ni le sujet sans l'objet. » Expliquer, c'est établir un rapport entre le connaissant et le connu ; « expliquer à fond c'est comprendre, et comprendre c'est savoir la relation absolue des termes ».

L'objet et le sujet ne sont qu'une double manifestation réciproque de la réalité concrète et une qui, vue du sein de l'activité du sujet, est acte ou correspondance intérieure, et qui, rapportée à l'objet, est action ou correspondance extérieure.

Dans son unité, le rapport du sujet et de l'objet répond à l'idée elle-même qui est une essence intelligible en même temps qu'une relation. L'idée apparaît soit comme principe de la synthèse exprimée par le produit, soit comme résultat de cette synthèse, ou encore comme une même existence saisie comme être connaissant ou comme être connu. L'idée objective est le mode d'action, le comment ; l'idée subjective est le mode d'acte, le pourquoi.

L'idée est ce qui lie les esprits et les activités, la force est ce qui lie les corps et les actions. L'effort est la tension interne de l'idée, l'énergie est l'extension de la force. Cette corrélation permet d'exprimer l'idée par une formule mathématique. La relation de l'objet et du sujet est une fonction continue des deux termes les plus opposés. Sa forme la plus simple est la proportionnalité de l'idée au sujet (ς) et à l'objet (ω). L'idée (τ) doit avoir la valeur d'une double existence (subjectivo-objective). La fonction sera donc homogène et consistera dans le produit $\tau = \omega . \varsigma$

M. Lagresille discute cette formule dans toutes ses valeurs remarquables, et en tire des déductions du plus haut intérêt : mais cela est impossible à résumer.

L'idée posée par l'objet dans le sujet s'y trouve à l'état passif de notion ; produite au dehors par le sujet qui l'exprime à l'état de

forme active, elle est acte. L'acte unit le sujet et l'objet au-delà de la pensée.

L'idée pose une relation, détermine l'action, est la manifestation d'un être : d'où ses trois aspects mis en évidence par divers philosophes : être (Platon), force (Hegel), relation subjective (Kant). Elle se présente tour à tour, comme effet ou cause, manifestation ou principe, moyen ou fin. « *Le germe de l'acte est l'idée en vie, le germe de la fonction est l'acte, le germe de la chose est la fonction.* »

La fonction. — Une fonction est une idée qui se développe : en forme et action au dehors, en pensée et acte au dedans. « Décrire cette application de l'Idée qui constitue un fonctionnisme n'est plus seulement décrire le monde, c'est en même temps indiquer la méthode vraie de l'esprit. » — « La nature n'est qu'une logique en acte et en action. — La nature en soi se comprend comme l'organe et l'agent de Dieu-Verbe. »

Le logisme diffère du déterminisme : 1° parce que son point de départ, par le fait d'être rationnel, n'est pas imposé ; 2° parce que la fin projetée n'est pas déterminée *a priori*, mais doit seulement avoir rapport aux prémisses ; 3° parce que différentes chaînes de moyens peuvent être également propres à conduire à cette fin.

De là un déterminisme fonctionnel, relatif, non absolu, créant des obligations.

Le logisme traduit les fonctions naturelles comme les mathématiques traduisent les fonctions de quantité.

En dehors des rapports de contenance (objet principal de la logique), ceux d'accroissement, de dépendance réciproque, de convergence ou divergence formelle, d'accroissement et de dépendance (objets des mathématiques), il reste encore bien d'autres rapports à étudier : succession génétique, implication, principiation, causalité, loi, analyse, etc., qui trouvent place dans la logique fonctionnelle.

« *Tous les phénomènes sont produits par les fonctions des êtres ou des entités spirituelles vivantes.* »

« *Le phénomène et l'être s'expliquent également à l'aide de la fonction, terme reliant l'un à l'autre ; elle constitue logiquement un moyen terme entre l'être et le phénomène, et elle sert à les définir tous deux.* » Quand nous atteignons les facteurs de la fonction, elle nous devient intelligible, car nous atteignons les idées qui fonctionnent.

La fonction objectivée dans un autre sujet se manifeste comme organe. Dans l'être élémentaire ou *monade* l'organe et la fonction s'identifient : la monade est fonction pour elle, organe pour le

système dont elle fait partie. La propriété mécanique ou fonction matérielle n'est que le signe de la fonction active en soi, la loi objective de la forme vitale et de la manifestation de l'être considéré dans ce qu'elle a de constant.

La fonction relie effectivement le réel et l'idéal, la vie et la raison. « La fin et la raison se rapportent à l'idéal, tandis que la forme et la fonction se rapportent au réel. Le concept de fonction est objectivement une *raison*, subjectivement une *fin*.

Raison. — Le concept de raison signifie une idée qui se justifie par elle-même sans remonter à une autre idée.

L'idée de vie est sous-entendue dans l'idée de fonction, car le concept de vie comprend ceux de : Agir, se former, tendre vers une fin. La fin des êtres est la vie, c'est-à-dire la conservation, le développement, la transformation et la plénitude de l'existence en soi. »

« La fonction de l'être a pour but la possession et l'accroissement de la vie ; et cette fin même a pour raison la Raison existant en soi ; le Bien qui est la Vie parfaite, identique à l'Être et identique à l'Idée. » Les choses ne s'expliquent que par leurs origines et leurs fins à l'égard de l'être et de la vie. Ainsi la philosophie, partant de la science et saisissant l'ensemble des choses comme un mécanisme, doit ensuite comprendre la valeur intelligible de ce mécanisme. On passe naturellement du physique au psychique par la finalité des actes des vivants.

On peut expliquer une fonction soit en remontant à sa raison, soit en descendant de la raison à l'application. Une raison est ce qui rend compte d'une façon intelligible d'une réalisation, une forme est ce qui rend intelligible une matière.

La vie ne peut se réduire à l'inconscience et au mouvement ; c'est, au contraire, le mouvement qui est la manifestation objective de la vie, car tout mouvement indique la présence d'un être en soi.

Le mot raison a plusieurs sens : 1° principe, idée nécessaire *a priori* ; 2° raison personnelle, « pouvoir intuitif de la personne qui tient substantiellement à son âme raisonnable, comme il en fait la fonction propre » ; 3° raison humaine commune à tous les hommes ; 4° raison universelle, d'une valeur absolue pour toutes les intelligences. C'est la loi suprême du possible, intérieurement condition de la vérité, extérieurement condition de l'ordre et de la nécessité. « Elle réside intégralement dans la Pensée divine, son incarnation est l'Esprit parfait, la Raison de l'Être parfait. » — Séparer la Raison de la vie aboutit à une abstraction. Le Devenir est le développement des termes de l'Idée dans le temps, l'espace et le nombre.

Les lois physiques ne sont pas le résultat d'une nécessité accidentelle et passive (déterminisme), mais de la raison.

Le passage du concept de corps à celui d'esprit serait impossible s'il n'y avait une racine commune. La nature résout ce passage; donc les concepts ordinaires qui ne permettent pas cette conciliation sont incomplets et inexacts. Il faut accorder une série de degrés d'animisme aux corps, et d'étendue sans inertie aux âmes. Cela répond au concept *d'idée vivante*. L'idée du dehors domine dans les corps, l'idée du dedans domine dans les âmes.

Ontologie. — En tant qu'action intelligente, la fonction procède de l'activité de l'être. Cette activité de l'être, spontanée et consciente, c'est la vie. L'activité est le mouvement actif, cause du mouvement passif. Le passif ne constitue pas la vie, mais un effet de la vie dans l'espace.

Plus l'esprit est élevé, plus la vie est intense. « La vie intégrale vivifiant toutes les vies du temps est le développement éternel de l'Idée et s'identifie à l'Acte continu de l'Être. »

Où se tient l'être? Qu'est-ce qui existe *a priori*? Pour vouloir rendre raison de la réalité par le discours, il faut avoir foi en sa vertu, et penser que le langage de l'homme participe secrètement à une vertu du verbe. « Il faut poser des termes capables de supprimer l'indétermination en se définissant les uns par les autres, de force et absolument, grâce à leurs présences mutuelles. » Voici les termes primordiaux du verbe qui peuvent traduire abstraitement nos intentions rationnelles.

« Le *pour soi*, le *non pour soi*, l'*en soi*, l'*en autrui*, le *par soi*, le *non par soi*, l'*entre soi* : ces mots impliquent par eux-mêmes certaines relations qu'il s'agit d'expliquer.

L'*en soi* est impliqué dans le *par soi*, et entraîne le *pour soi*.

La fonction de la matière se définit : le *non pour soi*, l'*en autrui*, le *non pas soi*. La fonction de l'esprit se définit : le *pour soi*, l'*en soi*, le *par soi*, indirectement l'*entre soi* et le *par autrui*.

Ce qui est inconscient n'existe que pour autrui. C'est le cas de la matière. « La matière consiste en une manifestation de l'esprit sur l'esprit, une propriété objective de l'esprit en relation, c'est-à-dire ce qui a été nommé l'*entre soi*. » N'existant pas en soi, la matière n'existe pas par soi, mais totalement par l'autre, l'esprit. Le substrat de la matière existe dans l'esprit; la substance afférente à ce qu'on nomme la matière, c'est l'esprit. L'esprit est la seule réalité, il crée l'étendue, effet de son rayonnement complexe et de son activité répétée. La matière est purement relative, c'est une idée indéterminée.

Les notions n'existent ni pour soi, ni en soi ; elles diffèrent de la matière en ce qu'elles sont commandées par l'esprit et en lui, tandis que la matière est dans l'espace ou en d'autres existences qu'il ne commande pas. L'esprit, en agissant sur le dehors, construit une matière, en agissant sur le dedans une pensée. Matière et notion donnent naissance à une forme matérielle, ce sont même chose vue du dedans ou du dehors. C'est par leurs attributs que l'esprit se laisse déterminer subjectivement et objectivement.

L'idée en soi, c'est la vie pensée, c'est l'esprit. « L'âme ou l'esprit pensé est un organisme d'idée, ou une idée organisée qui possède la vie, dont l'existence persiste profonde, dont la pensée est une manifestation normale relative et un reflet changeant au cours des phénomènes... L'âme est une idée vivante concrète qui assure en elle la synthèse de beaucoup d'idées fonctionnelles. Les esprits doivent, en vertu d'une contradiction ontologique : exister 1° en soi ; 2° pour soi ; 3° par soi (relativement), vivre par soi ; 4° entre soi (vie sociale et représentative). Cela à des degrés divers.

Les esprits ne sont pas *absolument* par soi. Car ils ne se créent pas et ne savent pas d'existence incréée. Il faut donc un *absolument par soi*, l'Être.

Cet *Être est existant*. Cela n'est pas un postulat, mais une nécessité actuelle à laquelle répond l'irréductibilité de son concept. « Mais le *concept de l'Esprit parfait et le concept de l'Être existant sont identiques*. Car rien n'empêche un tel Être, absolument par soi, de se réaliser à la perfection. Il serait absurde qu'il ne le fasse pas, quand le moindre être y tend par Lui. » Réciproquement, le Parfait, possédant par son concept toutes les vertus achevées, vaut absolument par soi ; ce qui représente la propriété exclusive de l'Être démontré réel. Le Parfait s'identifie aussi avec l'Être, et au même titre Dieu est existant dans le monde. Dieu est absolument nécessaire pour soi en ce sens qu'il se suffit seul ; mais, par surcroît, une existence pour les êtres parce qu'il le veut bien. Il est dans le monde parce que le monde est en lui. Il s'aliène temporellement dans le monde, sans cesser de demeurer tout entier une existence pour soi.

« Reconnaître que Dieu existe tout à fait en soi, comme le reconnaître esprit pur, c'est reconnaître qu'il vit en personne. De plus, pour qu'il vive antérieurement et indépendamment de toutes créatures, il faut que sa vie s'exerce par quelque dédoublement, grâce auquel il agit et se réfléchit ; ce qui suppose déjà d'une manière implicite une limite interne de l'Être avant toute création. » Dernier corollaire : liberté absolue pour Dieu, limitée pour les créatures.

La certitude. — La logique métaphysique doit atteindre le sanctuaire de la raison où naissent les expressions les plus générales de la certitude, les actions! Pour cela elle pose d'abord le sujet, puis le possible (essences), et par le fait de l'existence active du moi, elle réalise ces essences dans le donné actuel.

Le moi est la mesure initiale du non-moi. Il ne s'ensuit pas que l'homme ne peut connaître que le sujet-homme, mais que la nature se trouve déterminable à l'aide de l'homme (de même que le mètre permet de mesurer toute espèce d'objets). Les formes de notre entendement ont une valeur objective, — d'autant plus que l'entendement humain est lui-même par son origine un produit de la nature.

Néanmoins, la certitude subjective est irréductible, la certitude objective est plus médiate. Pour juger de l'évidence d'une idée, il faut qu'elle ne reste pas à l'état d'intuition pure, mais qu'elle devienne discursive et explicite.

La certitude idéale répond aux jugements d'essence ; la certitude réelle aux jugements d'existence et à ceux du rapport entre des existences.

La non-contradiction suffit à rendre l'essence vraie ; pour établir qu'elle est réalisée, il faut en outre lever une indétermination. Cette indétermination laisse place à la croyance : la croyance est une certitude ou une probabilité que la volonté suppose sans une sanction rationnelle complète. L'excédent de la réalité sur l'essence consiste en acte et en résultats, et, l'acte venant de l'esprit, la réalité ne peut être irrationnelle.

Toute certitude contient du rationnel et ne peut jamais être absolument empirique ; « elle revient à l'extension de la certitude idéale, ou de la raison aux rapports actuels du monde. La certitude rationnelle préexiste en nous à la logique et à l'action, la certitude expérimentale nous vient de l'action rendue logique par le discours. C'est sur la certitude latente de la raison que se construit la certitude présente de l'observation, par l'intermédiaire de la certitude logique. Celle-ci identifie l'idée particulière de l'objet à l'idée plus générale du principe et relie le fait à la raison.

Les liens logiques ou mathématiques interviennent toujours dans la certitude expérimentale ; et inversement la métaphysique ne se dégage jamais de l'expérience et de l'actuel.

Les phénomènes sont les signes des fonctions ; le rapport du phénomène à la fonction, considéré à un point de vue schématique, s'exprime par une loi. L'idée fonctionnelle se trouve alors séparée du

principe actif : on tend par là à s'imaginer un déterminisme absolu ; il fournit une simplification d'où se dégage mieux la loi, c'est-à-dire une relation nécessaire ou possible, applicable à plusieurs cas.

Par rapport à l'objet seul, la vérité consiste à reproduire l'idée de son existence formelle dans la mesure où la perspective de l'esprit le permet. La transformation résultant de cette perspective n'est pas une erreur, car elle observe un ordre ; l'erreur véritable est celle qui contredit ou inverse l'ordre général. Tantôt nous appliquons à tort un principe à des données exactes ; tantôt nous appliquons le principe avec lieu et droit, mais à des données inexactes. L'erreur est à la loi idéative ce que la monstruosité est à la loi créative. L'erreur philosophique vient en général d'une association d'idées incomplètes donnée pour une synthèse qui n'omet rien.

Logique métaphysique. — « La correspondance des monades et des fonctions ne saurait être obtenue subjectivement *comme elle l'est, que par une raison fixe et identique commune à toutes.* » Il existe aussi une logique de l'activité et de la vie fondée sur une raison universelle et possédant une valeur objective.

La raison n'est pas seulement régulatrice des idées (Kant) ; mais constitutive et explicative du monde réel. Elle donne une expérience du monde supra-sensible.

« La raison est la base, le fondement ou le fond, élément non *moins nécessaire à concevoir que la forme et la matière.*

« Ces trois concepts sont impliqués dans la réalité, et se tiennent. Ils répondent : la base (b) au sujet, la forme (f) à l'idée, la matière (m) à l'objet. D'où la formule $f = bm$ peut être égalée à la formule $\tau = \omega\varsigma$. On tire de là : 1° que la base ou raison a pour expression le rapport de la forme à la matière ou de l'idée à l'objet (si $s = b$) ; 2° que la forme équivaut à la raison matérialisée. L'espace joue le rôle de fond, le temps celui de base.

« Les définitions conventionnelles n'ont de valeur qu'à la condition de relier à des principes d'intelligibilité nécessaires, que l'esprit ne remplace, ni ne supprime. De telles définitions ou de tels concepts, présentés comme axiomes dans chaque science, réclament en conséquence des explications finales relevant d'une logique métaphysique. » Le relatif étant fondé sur l'absolu, il faut en premier lieu affirmer une raison, base absolue (1).

« Cette raison, base absolue, s'exprime par des principes qui sont

(1) Ce sont là des principes que le nominalisme des mathématiques contemporaines oublie trop souvent.

les faces d'un seul bloc, qui, lui, est le principe synthétique unique que notre intelligence discursive saisit par des coupures. Ce principe global à affirmer c'est : *la raison universelle*, condition d'unité et de vérité des principes multiples distincts. Le moyen de rendre ce principe explicite « consiste à substituer plusieurs formules à la formule unique qui l'énonce dans l'Intelligence parfaite, sous cette obligation que toutes les formules demeurent solidaires, formant un système semblable à un système d'équations homogènes. Dès lors, ce système de plusieurs principes également et solidairement irréductibles nous représentera la base indivise appelée la raison. Supprimer ou nier un seul d'entre eux sera les supprimer et les nier tous ; et, comme eux retirés, tous les principes relatifs qui en découlent s'écrouleraient dans le vide, cette suppression supposée aurait pour effet l'impuissance de notre intelligence à rien comprendre ; elle entraînerait la perte de la vision pour notre esprit, en le mettant dans l'impossibilité d'atteindre l'évidence en lui ôtant jusqu'à la faculté de s'accorder avec lui-même. »

Remarquable page qui établit la condition nécessaire mais réalisable de toute métaphysique !

Le principe supérieur ne se prouve pas par des idées inférieures, mais se reconnaît par elle en ce que son idée a le pouvoir de synthétiser les idées inférieures.

La raison n'existe comme consciente que dans des sujets, mais l'ordre de la pensée divine existe objectivement en tant que forme du monde.

La raison se développe en trois formes hiérarchiques : 1° La raison morale ou divine, idéale de la volonté ; 2° la raison pure ou neutre, ayant sa sanction à quelques égards dans la raison morale ; 3° la raison scientifique ou efficiente, qui n'atteint pas la causalité. — Enfin, le sens commun ou raison sensible et pratique est un mélange participant de ces trois formes.

L'harmonie de ces trois formes dans l'acte interne de la pensée, synthèse du connaissant et du connu, fournit des propositions d'une valeur absolue. Ces propositions sont synthétiques en ce qu'on ne découvre pas *a priori* ce qu'elles ont d'analytique, le lien de filiation des termes n'étant pas connaissable bien que la relation des termes se montre nécessaire.

Ce sont donc en général les mêmes principes qui sont synthétiques *a priori* vis-à-vis de l'entendement discursif, et analytiques vis-à-vis de l'intuition rationnelle. Il y a cependant des propositions synthétiques *a priori* non réductibles à la forme analytique ; celles-ci ne

proviennent non plus d'une intuition rationnelle, mais de la liberté du sujet d'associer divers termes à la volonté. En Dieu la volonté étant toujours conforme à la Raison, les jugements de cette espèce deviennent des actes créateurs.

La généralisation n'engendre pas ces principes, mais les fait connaître. En fait, on découvre bien souvent un principe général avant de lui trouver des exemples ; et le rapport général ne permet jamais d'atteindre par lui seul l'absolu.

La raison, au contraire, part de l'absolu ; elle pose l'acte qui appelle le bien, le phénomène qui appelle la cause (avec ses deux agents : esprit et mouvement). Ces termes susceptibles de s'unir par l'acte et le verbe répondent aux trois degrés de la raison : fin, cause, représentation. Acte, fin, cause, expliquent la vie. La raison comprise comme leur synthèse intelligible est une intuition une et triple de la vie.

Du concept de raison on passe au concept de cause par les principes suivants : 1° La raison universelle existe. Sans universalité la raison n'est plus la raison. Étant récepteurs de la raison et non ses créateurs, nous n'avons pas à démontrer à fond le principe qui est source de tous les autres, il suffit d'établir sa nécessité. C'est le postulat général indispensable.

C'est la raison qui confère à l'Être, par sa conscience, le maximum d'existence. *La Raison est l'Être et la Raison est l'Absolu.*

Pour qu'un être existe comme vie en soi, il faut qu'il ait conscience de son activité. Ces êtres ont *une raison d'exister ;* les phénomènes seulement ont des raisons qui les expliquent.

2° *Tout a une raison,* c'est-à-dire une idée pour base. L'idée étant le modèle du devenir, la nature réalise un logisme. Ainsi les jugements synthétiques *a priori* pour le motif qu'ils répondent aux déterminations de l'idée, peuvent être tirés par nous *a posteriori* de l'expérience.

Ce principe mène aux raisons subjectives ou fins et aux raisons objectives ou causes. La rationalité contient à la fois la finalité, la causalité, la relativité. La cause est une raison dépouillée de ses liens supérieurs intelligibles.

3° *Toute raison est ou peut devenir une cause.* — Une cause sans raison serait la raison universelle. Toute raison est cause possible, mais non toujours cause effective immédiate.

Le concept de cause engendre et enveloppe celui de force. La force produit un effet différentiel, qui est le changement.

5° *Toute cause est force. Toute raison est force.* — Pour l'Être

prême, ces concepts de Raison, de Cause, de Force, de Volonté, s'identifient. La Cause, en tant que la meilleure voulue, est le Bien. Il renferme d'abord les raisons primitives qui sont les êtres, motifs en soi du devenir.

6° *Une raison primitive est un être, se fonde d'un être.* — La raison primitive, c'est l'être, la cause substantielle ; la raison dérivée, c'est le pouvoir de l'être, la fonction, la cause formelle, la nature.

Un être intelligent est une raison primitive, du point de vue de sa création et en outre de son point de vue, parce qu'il constitue un motif en soi et une volonté que se donne une loi. C'est une cause libre de réagir de diverses manières ; il participe ainsi à la propriété qu'a la cause première de se déterminer soi-même.

La causalité non libre ou efficiente résulte dans le fait d'une détermination établie par une cause libre ou finale.

La cause efficiente est une forme d'action, la cause finale une direction. Une idée, raison potentielle, rend l'acte possible ; une occasion, cause actuelle, le provoque ; un pouvoir volontaire, une force active le réalise.

L'activité. — Comme l'espace offre au mouvement une possibilité sans limite, la raison universelle offre à l'acte une possibilité interne sans non-être.

L'acte est ce qui accorde les idées opposées. Les intuitions essentielles à l'action se rendent discursivement par trois concepts *a priori* tout au moins : 1° Le pouvoir d'agir par soi ou la conscience d'un vouloir libre ; 2° la cause (sous-entendant force et substance) ; 3° la fin à atteindre (bien à acquérir). — L'être interne ne passe de l'idée à l'acte qu'en vertu d'une intuition globale de l'acte qui embrasse ces trois concepts. Aux déterminations subjectives s'ajoutent les déterminations objectives produites par les circonstances, et qui font aboutir l'intention à une action au dehors.

L'acte est le fait le plus certain et le plus concret, il établit la communication entre le subjectif et l'objectif.

Sans raison causale il n'y a ni induction, ni déduction possible. La causalité rentre dans la rationalité. Dans le sujet c'est un principe directeur des activités internes ; au dehors, elle réside dans l'ordre des choses ou dans l'idée extérieure qui constitue l'objet.

La force se déduit de la cause par privation : l'antécédence ne doit pas être confondue avec la cause. La causalité fonde le temps et l'espace et n'est pas fondée sur eux (1). Dans le monde sensible l'activité

(1) Nous avons défendu cette thèse dans notre étude : *Synthèse de la quantité*, arue dans la *Voie métaphysique* (janvier 1906).

est liée au temps et à l'espace, mais il ne faut pas en inférer que toutes les causes ne se posent qu'en fonction de l'étendue et de la durée. La causalité signifie « l'implication naturelle ». L'effet se déduirait de la cause comme la conséquence du principe, pour une intelligence capable de pénétrer le lien des choses.

Tout phénomène ou tout effet a une ou plusieurs causes. Cette relation a lieu entre un terme relatif et un terme absolu... l'un est le manifestant ou sujet, l'autre la manifestation ou objet. Tout sujet étant substance, tout objet implique de la substance. Et la substance n'est autre chose que la cause subsistante en soi ; c'est-à-dire la cause en soi, par soi. C'est donc l'Être absolument suprême qui constate la substance unique et immanente. Les esprits finis, les sujets, sont substances en un sens restreint et ne diffèrent pas des multiples aliénations de l'Être dans le temps et l'espace ou dans ce qui les embrasse. Tous les esprits ne se réduisent pas pour cela à un seul, car ils ont des volontés libres et distinctes, mais tous, êtres homogènes à l'Être, sont issus substantiellement de lui.

« Ce qui devient procède de ce qui est par soi, de ce qui persiste, le relatif de l'absolu, le plus relatif du plus fixe. » — « La réalité de la cause est d'un ordre supérieur à celle de son effet. Il y a là un rapport de valeur qui dépasse la relation quantitative et devient une comparaison de qualité par subordination. »

Moins ne peut donner plus. — Cela s'applique aux qualités et aux quantités. Ce principe a été contesté pour les qualités, mais les causes qu'on prétend être inférieures à leurs effets sont imaginaires ou conventionnelles (mouvement perpétuel, travail sans dépense, etc.). A signaler un cas curieux où des causes physiques différentes produisent le même effet : les forces exprimées mathématiquement par des intégrales ne diffèrent que par une constante, ont pour expression de leurs effets une même fonction dérivée.

L'effet ne peut être hétérogène à la cause que par dégradation ou abstraction. — Il ne faut pas dire que les petites causes peuvent donner de grands effets : ce sont les petits moyens, c'est-à-dire des influences déterminantes, qui amènent un moment critique et activent plus ou moins vite un cycle préparé et subordonné à un acte extérieur.

Toutes les causes sont de simples moyens par rapport à la cause absolue, qui réalise leur union finale.

Comme corollaire, la matière étant privée de conscience et de liberté est moins que l'esprit ; elle ne peut donc produire l'esprit. Il n'y a pas de dualisme, et il faut nier « la réalité d'une existence pas-

sive en soi, opposable à une existence active en soi ». Il n'y a dans la matière que la réalité d'un effet subdivisible de l'esprit dans l'espace. La matière est l'effet extérieur de l'esprit.

Autre corollaire, l'ordre ne peut être produit par le désordre, ni l'idée générale par l'idée particulière. A ce propos, il faut distinguer les généralisations vraies exprimant le concret et l'intégral, des généralisations qui ne sont obtenues que par abstraction et ne constituent que le schéma d'une synthèse concrète (1). Le global diffère du général ; ce n'est pas une synthèse, mais une forme moyenne dont on ne peut tirer le particulier (2).

L'implication réelle ou causalité naturelle comprend de nombreux genres de correspondances déterminant l'ordre à plusieurs égards : 1° Subordination ou centralisation ; 2° coordination ; 3° reproduction ; 4° influences et milieu ; 5° relations mathématiques ; 6° relations psychiques.

Quand on tire le plus du moins, c'est qu'alors une raison ou influence supérieure intervient.

L'ordre est d'une qualité que la quantité ne suffit pas à faire naître quoiqu'elle entre en lui. La synthèse n'est pas réductible à la somme de ses composants : elle apporte un principe nouveau, celui de l'ordre des composants, et les mêmes composants peuvent avec des ordres variés produire des synthèses très différentes (3).

La cause physique paraît s'épuiser dans ses effets ; mais il semble que la cause métaphysique ne s'épuise pas et que son action consiste à développer et à réenvelopper des effets, qui sont attenant à son existence.

Causalité. — La finalité, dans son sens objectif, fait partie de la causalité, quand elle est hors du sujet. La cause finale est l'idée qui, à titre de force directrice, oriente et centralise. Elle explique autant qu'elle produit. La finalité sort de l'acte, domaine de la contingence ; la causalité sort de l'action, domaine de la nécessité relative.

Toute fin, à l'état d'idée, est cause contingente ; la fin atteinte est devenue par le fait accompli une cause nécessaire du fait, et un facteur de la nécessité.

« Chaque être, quand il se détermine à agir, s'assujettit librement à

(1) Ce sont ces fausses généralisations sur lesquelles s'appuie le nominalisme mathématique contemporain. (Voir à ce sujet notre livre : *L'Espace*, IVe part., c. IV.)

(2) C'est sur la confusion du global et du général que se fonde la négation des types et de la finalité dans les sciences naturelles.

(3) Voir, en ce sens, notre étude sur la vie : *La Synthèse concrète*.

une fonction d'agir avec efficacité ; mais, dès lors, il se limite, il dispose de sa liberté même pour s'obliger à une fin. En tendant vers cette fin positive, il se crée un sillon dans la vie générale, et par là il introduit un fait, un processus, une nécessité dans le monde. » La nécessité résulte encore du conflit des activités qui tendent vers un équilibre d'actions stables et habituelles.

L'acte est en principe contingent, mais l'action est nécessaire.

La causalité de l'acte échappe à la nécessité extérieure, parce que c'est précisément le moi qui pose à l'origine ses limites en se faisant en quelque sorte plus ou moins général.

La nécessité provient de l'influence des faits accomplis et de la conséquence logique d'une cause déterminée : elle est toujours rationnelle. Il n'y a pas antinomie entre la causalité libre de l'acte et la causalité fatale du mouvement : le mouvement n'est qu'un signal donné et reçu, son effet est fatal, son émission est contingente. Le futur n'est déterminé que partiellement par le passé, il ne se précise vraiment qu'avec des volontés, et ne se détermine tout à fait que pour l'idée et la volonté divine.

Catégories de causes : 1° Exemplaire, finale, efficiente ; 2° secondes, qui se subdivisent en formelle, matérielle, motrice ; 3° enfin, la cause d'élection ou volonté qui lie les causes précédentes pratiquement dans un fait particulier. La volonté se rattache à la cause finale comme puissance de choix et à la cause efficiente comme puissance de perpétration ; elle actualise ces deux causes et les identifie en elle. « La volonté identifie l'idée et l'objet avec le sujet qui devient, c'est l'âme en devenir. » Elle détermine l'acte dans le temps et l'espace, détermination contingente qui fait que l'acte est libre, mais cette liberté n'empêche pas que le vouloir a une raison. La passivité sensible incline vers le moindre effet et tend à abaisser la fin choisie par la volonté. L'effort subjectif pour vaincre les habitudes et les tendances du moi complexe constitue la personne. Les activités sans effort sont celles où les résistances s'éliminent par harmonie croissante entre les monades. Toute action, pour être continuée, implique un concours de plusieurs êtres coordonnés ou subordonnés.

L'âme se fait des organes intérieurs qu'elle contient, comme l'espace contient les formes. Elle constitue une sorte d'espace psychique. « L'Être suprême, parce qu'il enveloppe tous ces espaces psychiques répondant aux âmes, a la faculté d'attirer et d'inspirer toutes les volontés, de subordonner à son unité tous les ressorts, et par conséquent le moyen de fixer les limites de tous les actes, pour les faire concourir ensemble à la fin universelle. »

La logique dépend de la causalité. — Tous les procédés de la logique formelle connus reposent sur la causalité, car ils ont pour but d'établir les rapports nécessaires, c'est-à-dire les seuls conformes à la raison, de principe à conséquence, d'idée générale à idée particulière, de contenant à contenu, ou, ce qui revient au même, de rechercher les causes, de les rendre évidentes et de les prouver rationnellement. Si la causalité était un principe arbitraire, la logique n'aurait aucune valeur pratique.

Ces procédés sont :

1° *L'intuition logico-rationnelle,* première forme synthétique, posant la cause avec son effet, le principe se vérifiant par son évidence.

2° *Le syllogisme* décompose cette intuition en plusieurs moments et les ordonne selon une harmonie causale. Le syllogisme disjonctif se ramène à une chaîne multilinéaire de causes et d'effets.

3° *L'hypothétisme* imagine une cause satisfaisante pour un effet donné : c'est l'inverse du syllogisme.

4° *L'analogisme,* intermédiaire entre le syllogisme et l'hypothétisme, prend pour hypothèse un principe probable, mais non inventé exprès. Au lieu de conclure à des identités, il ne conclut qu'à des ressemblances et à des correspondances. Il se fonde sur la causalité commune des idées par l'Idée de laquelle procèdent à la fois l'identité et la différence des essences. Car les essences s'unissent toutes dans leurs causes communes, elles se différencient comme effets par leurs privations ou leurs limites.

5° *La proportion logique* unit deux essences par un ou deux intermédiaires :

$$\frac{A}{B} = \frac{B}{C} \text{ ou } \frac{A}{B} = \frac{C}{D}.$$

6° *Le synthétisme* montre la liaison dans l'existence concrète des termes logiques isolés dans l'abstrait. Cette liaison s'accomplit soit en subordonnant les deux termes à un troisième, soit en les coordonnant par un intermédiaire, soit en les conjuguant directement l'un à l'autre. L'obstacle à cette synthèse tient tantôt à la limite de nos notions qui ne pénètrent pas jusqu'au terme de liaison, tantôt à une indétermination de ces notions... C'est là le cas des antinomies. On n'y spécifie pas que la thèse se rapporte au monde sensible, l'antithèse au monde intelligible.

7° *Le dilemme* exclut une cause en excluant tous ses effets, ou un effet excluant toutes ses causes.

La *disjonction* se borne à exclure une cause au profit d'une autre.

« Ainsi la logique se fonde sur le principe de causalité en même temps que sur ceux purement formels d'identité, de non-contradiction, d'intermédiation. Le rôle principal de la logique est de servir à exprimer le monde des idées et des causes, comme le rôle principal des mathématiques est de servir à exprimer le monde des corps et des effets. Une logique métaphysique en laquelle la matière et la forme de la pensée se tiennent et se déterminent l'une l'autre se montre par là justifiée.

La logique fonctionnelle doit tendre à s'identifier à ce qu'elle exprime et à suivre la nature elle-même. Cela demande une nouvelle forme de raisonnement basée sur ce principe : *la chose s'exprime et se démontre comme elle se fait*. Car la nature agit par raisonnement, mais au lieu de notions et des nombres, elle prend pour facteurs des êtres existants et des choses. Le raisonnement nouveau basé sur ce principe, nommé *logisme effectif*, partira donc de l'idée et avec tous les termes moyens nécessaires, donnés ou impliqués; il la développera et en tirera la conséquence naturelle. Il suivra, en un mot, la marche de la nature intelligible qui part d'un principe, construit, développe et réalise finalement l'idée à l'état de système naturel.

Tandis que le syllogisme est un retour en arrière, une réflexion, le logisme est une marche en avant, une évolution. Le logisme est donc un raisonnement jamais achevé, toujours susceptible de se préciser, de se perfectionner en pénétrant de plus en plus dans ses développements; là, interviendront auxiliairement le syllogisme et les autres procédés de raisonnement pour choisir, vérifier les transitions, préciser les parties, solidifier cette synthèse d'abord trop lâche et trop vaste.

Le logisme consiste ainsi en un enchaînement d'idées qui peut former les réseaux et les liaisons les plus diverses; mais qui a toujours pour termes fondamentaux et indispensables : 1° le principe répondant à l'idée; 2° un terme intermédiaire répondant aux moyens; 3° une conséquence, connaissance de l'objet qui correspond à la fonction naturelle.

II. — Theodicée.

La Théodicée est la Psychologie de l'Être par soi, du sujet pur absolu et de l'Ame de l'Univers; elle sert de modèle à la psychologie de tous les êtres. Elle sera forcément très imparfaite vu son objet.

Elle est, en outre, la suprême logique de l'Univers, car, la métaphysique étant la science synthétique qui travaille à identifier l'idée et l'être, l'idée de Dieu doit y entrer comme la notion d'une réalité absolue du monde, et seule elle peut résoudre ce problème. La raison doit remonter à un premier principe ; sinon il lui faut au moins sept principes distincts, origines ou substances (force, matière, esprit, loi, cause, fin, volonté), presque indéfinissables puisqu'ils sont à peu près irréductibles les uns aux autres. Toute métaphysique qui fournit la raison des choses aboutit à cette idée d'une cause première, unique, intelligente et intelligible.

La raison universelle n'est autre que l'ordre intelligible duquel l'ordre sensible tire ses principes et ses mesures réelles. Notre raison est le reflet de cet ordre. C'est l'intelligence pure et évidente précédant toute notion discursive. La raison postule un fait unique. « A l'origine, en principe, l'Être par soi est le sans réserve ; seul le Tout n'est fonction que lui-même. »

A travers les civilisations, l'idée de Dieu a toujours persisté, sous diverses modifications. L'idée de Dieu, venant avant tout d'une intuition rationnelle, a été très vivace dans les temps anciens, où l'intuition de l'homme paraît avoir été beaucoup plus développée. Or, avec le cours des âges l'intuition décroît à mesure que les facultés discursives se développent ; le génie est remplacé par une élévation des moyennes ; la philosophie moderne base sa certitude d'une manière à peu près exclusive sur les procédés discursifs.

Mais tous les systèmes philosophiques reconnaissent sous une forme ou sous une autre l'idée divine. C'est par sa fonction, qu'un être est connu, rendu intelligible. Or, les athées eux-mêmes conçoivent une fonction primordiale et universelle comme quelque chose d'intelligible. Cette fonction se présente comme nécessité rationnelle et, en outre, comme effective par l'expérience. Le matérialisme, en aboutissant à la Force ou à la Substance, affirme aussi Dieu comme objet avec cette insuffisance qu'il s'interdit de reconnaître la substance comme conscience. Le panthéisme absolu, comme l'a dit M. Brochard, ne paraît exister que chez ses critiques ; s'il nie le moi divin ou la spiritualité de ce moi, il se confond avec le matérialisme ; s'il considère les esprits comme de simples dépendances d'un Esprit unique, cet esprit alors se contredit, et il n'y a plus de raison universelle.

Critique du système de Kant. — Au milieu de cet assentiment explicite ou implicite de tous les systèmes philosophiques, le kantisme oppose l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu. Cette im-

puissance est due à la construction défectueuse du système, qui conduit forcément à des antinomies, et rend toute synthèse impossible. Le kantisme a engendré ainsi « des systèmes monstreux, tournant tous autour de l'idée de Dieu, d'une façon à ne jamais l'atteindre ».

Au lieu de partir des notions de sens commun qui ont toujours une certaine correspondance avec la réalité, Kant définit d'abord des notions purement abstraites, et établit des principes assez artificiels dont les oppositions restent inadéquates aux conditions du possible. Il veut adapter les choses à des catégories qu'il estime embrasser toutes les lois de l'intelligence, au lieu que les catégories se forment et se développent en nous par l'adaptation de nos fonctions animiques aux fonctions naturelles. On peut penser que l'impuissance du système de Kant à résoudre certaines questions tient à sa terminologie artificielle et incomplète et que d'autres bases permettraient d'en donner la solution. Tels certains systèmes inconcevables dans une géométrie à deux dimensions, qui deviennent intelligibles au moyen de la troisième dimension.

Kant établit 1° une sensibilité fournissant seule des intuitions; 2° un entendement pliant ces intuitions à ses lois propres, et unifiant les phénomènes par les concepts ; 3° une raison unifiant les lois de l'entendement sous des concepts synthétiques *a priori* qui ne correspondent à aucune intuition sensible et au moyen de jugements n'ayant aucune valeur par rapport à la réalité extérieure. De là isolement complet du phénomène et du noumène. Le monde transcendant des noumènes devenant inaccessible, il devient impossible de prouver l'existence de Dieu. En effet, la preuve ontologique, la preuve cosmologique, la preuve physico-théologique (preuve tirée de l'ordre du monde), sont basées sur le passage de l'idéal au réel, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu. Je ne puis songer à résumer tous les points spéciaux de la discussion très serrée que conduit M. Lagresille. Il montre entre autres choses que les formes sous lesquelles Kant a énoncé les trois arguments qu'il attaque ne les expriment pas dans leur sens le plus pur. En remplaçant dans la preuve ontologique les notions peu claires de *conditionné* et d'*inconditionné* par celle d'*être non soi* et d'*être par soi*, cette preuve s'énonce ainsi : « L'essence de l'Être par soi, sitôt pensé par le moi, être existant en fait non par soi, sitôt emporte l'existence de Dieu. » Et ici, par une exception que Kant a méconnue, la nécessité du jugement implique la nécessité même de la chose affirmée. Le sujet qui dirait : « L'être par soi n'existe pas », n'émettrait pas un jugement contradictoire en lui-

même, mais ce jugement ce serait contradictoire avec le fait même de l'énoncer, car le sujet, par le seul fait qu'il émet une proposition, reconnaît sa propre existence. Or, si cette existence n'est pas celle d'un être par soi, elle est celle d'un être non par soi, existence qui implique une cause.

Quant à cette cause du conditionné, ce n'est pas un inconditionné, comme le soutient Kant, mais un *auto-conditionné*, c'est-à-dire non un indéterminé, mais un Être existant par soi.

De même, la formule donnée par Kant pour la preuve cosmologique : « Tout être absolument nécessaire est en même temps l'être souverainement réel », n'est pas l'expression obligée de cette preuve : la nécessité est indispensable pour l'intelligence au même titre que l'obligation est indispensable pour la raison morale. « Ce n'est pas la nécessité qui crée la raison, mais, au contraire, la raison qui crée la nécessité pour la preuve. La nécessité étant ainsi ramenée à la qualité de satisfaire la raison dans l'esprit et dans le monde, le concept d'être par soi précède et fournit ceux de nécessaire et d'existant.

Les trois preuves ne rentrent pas les unes dans les autres comme le prétend Kant ; mais elles répondent à trois points de vue distincts quoique concomitants de la causalité, considérée : 1° par rapport à l'existence ; 2° par rapport au phénomène et au changement ; 3° par rapport à l'ordre et à l'unité dans la vie.

L'erreur de Kant « a été de considérer notre raison comme une faculté de genre uniment logique qui présente des idéaux discursifs ou émet des jugements absolus par concepts, au lieu de la considérer comme un pouvoir superdiscursif, qui saisit, dans une conscience et une vie à part, des intuitions d'une réalité intelligible et plus semblable à une lumière qu'à une parole, offre ces intuitions à l'entendement, faculté de fonction valable et analytique [1] ». Le fonctionnisme tel qu'il a été établi justifie le passage de l'objectif au subjectif ; l'intuition rationnelle, qui est le fondement de toutes les notions discursives synthétiques ou analytiques de l'entendement, autorise le passage du sensible au spirituel, du relatif à l'absolu.

Kant, « faute de posséder, intérieurement au système, l'idée synthétique entre toutes, qui fixe les rapports des choses », a dû renoncer à

1 Cette vérité, qui permet d'éviter les écueils auxquels se heurte le système de Kant et qui contient la solution des antinomies, avait été mise en lumière par Wronski.

Le dédain injuste dont ce philosophe de génie a été victime a certainement retardé les progrès de la pensée philosophique.

réaliser une métaphysique et s'est « arrêté aux antinomies sans remarquer qu'elles signifiaient seulement que le problème n'était point posé comme il le fallait ».

Les preuves de l'existence de Dieu ont donc des bases solides; mais leur caractère abstrait n'a pas permis de prévoir les objections que devaient soulever dans l'avenir des aspects inconnus des choses. Et, sans doute, comme toute preuve rationnelle repose sur une intuition suprasensible, la certitude complète exigera toujours une adhésion de la volonté et du cœur.

M. Lagresille développe ensuite plusieurs preuves qui se rattachent plus ou moins aux trois preuves fondamentales.

Analyse de l'idée de Dieu. — Dieu se conçoit comme la réunion de deux infinis : l'un idéal, support de l'infinité des actes et des pensées possibles ; l'autre réel, support des actions et des formes naturelles. Ces deux infinis s'identifient comme la puissance et l'effectivité, leur synthèse aboutit à une seule nature, aussi réelle que rationnelle : un Idéal-Réel, une essence intelligible que nécessite la liberté subjective, et une existence externe, substance continue, qui permet la liberté objective.

La formule fondamentale établie en logique : Idée = Objet × Sujet, s'applique ici en donnant à chacun des termes une valeur absolue, valeur qui est représentée par l'unité. La formule exprime alors « l'identification de l'idéal et du réel dans un sujet parfait, unité parfaite. Le sujet représente l'unité substantielle de la Cause première; l'Objet, son développement universel intelligible; l'Idée, son intelligence. D'où cette définition de Dieu : « Cause unique, intelligible et intelligence. » Cette définition répond à l'affirmation d'une raison universelle. L'universalité de la raison est, du reste, le postulat obligatoire, sous peine de déraison ou de silence. Et ainsi la preuve de l'existence de Dieu gît à l'état latent dans l'affirmation seule de la raison.

Cette définition conduit à la notion des trois Lhypostases que nou appelons personnes, parce que le concept de personnalité est celui qui exprime le moins imparfaitement pour nous leur nature. La notion trinitaire de Dieu comme idée, objet et sujet, est la notion de l'activité divine, en un mot la fonction de Dieu.

Le Père répond à l'Un, comme sujet, substance et continu. Le Fils à l'Idée, comme forme absolue, Représentation divine, Raison et Verbe. Le Saint-Esprit à l'Ame, comme développement et Vie d'après l'Idée, dans l'Éternité, comme ensuite cause organisatrice première et Providence du monde.

« Cette notion (de trois personnes) est le résultat logique d'un premier concept de la fonction directrice absolue. »

De l'Un en soi, infini supérieur, viennent les principes de l'Espace et du Temps, principes qui sont les attributs divins par lesquels Dieu pénètre et contient le monde, il est source de la vie et de la substance. L'idée est source d'intelligence, harmonie, science en soi. L'âme participe à l'Un comme puissance fluidique constituant le premier milieu; elle participe à l'Idée comme étant la première fonction qui réalise l'Idée et l'adapte au devenir. La parole est comme le corps du Verbe. L'idée détermine la Pensée comme le mouvement de l'âme; avec elle, elle constitue l'Intelligence et ne devient souffle moteur que réalisée dans l'âme. L'idée est le pivot de l'âme, l'âme est un foyer fluidique de réflexion multiple et différentiel de l'Idée.

L'activité en Dieu manifeste le Bien et la Vérité inclus dans l'Un et s'exprimant dans l'Idée et dans l'Ame par l'Amour. L'Amour est la loi profonde de l'Être.

Dieu et le monde. — Il réalise d'abord l'unité trinitaire de la Divinité, ensuite par superfluité toute la Création. L'activité divine dans le monde se réalise par une triple fonction. « 1° Action constitutrice de l'Un, substantielle, latente partout, qui détermine les substances, les sujets; 2° Action législatrice de l'idée, formelle, qui détermine les formes, les espaces et les types; 3° Action exécutrice de l'âme propre à combiner ces premières déterminations substantielles et formelles, c'est-à-dire à organiser. »

D'après M. Lagresille, le monde est un synthétisme, système se rattachant aux doctrines des Hindous, intermédiaire entre le spiritualisme et le panthéisme, mais qu'on a confondu bien à tort avec le panthéisme. L'Être par soi reste le fond constant et le résultat fixe du tout; tout se ramène à lui; mais ce n'est pas dire que tout est Dieu ou se réduit à Dieu actuellement et toujours.

L'âme du monde est comme le Corps Spirituel de Dieu, et troisième personne divine. « Le monde correspond à la gestation de ce Corps Spirituel, à l'ensemble des procréations de l'Ame ou de l'Amour, fécondée par l'Idée, qui dans leurs phases pour ainsi dire embryonnaires ne sont pas écloses dans le Plan divin. Et de ce monde-là, ensemble des êtres procréés réels, le monde apparent n'est que le phénomène. »

Les êtres sortent de l'Esprit-Saint; dans le temps, ils sont distincts de l'Être qui les crée, les fait devenir et tendre vers lui. Comme Ame du monde, l'Esprit-Saint est la mère nourricière des âmes

créées, et les fait progresser organiquement et subjectivement. Leur fin est de rentrer en Dieu pour y subsister comme idées partielles accomplies, en conservant dans la divinité leurs personnalités d'âmes secondaires, et y demeurer distinctes de leurs idées éternellement préexistantes dans l'Idée avant leur accomplissement. Elles deviennent comme les éléments éternels du cerveau divin. Le retour des êtres créés dans le sein de Dieu, loin d'être pour eux un anéantissement, est au contraire la participation à la Divinité. Dieu en nous et nous en Dieu.

Les êtres créés acquièrent l'existence par une sorte de retrait partiel que Dieu opère de lui-même : objectivement ce retrait correspond à l'atome éthérique au sein du vide de l'espace. Les âmes sont ainsi des sortes d'espaces au sein de l'Espace en soi (1). Cet Espace absolu est un continu ni fini ni infini, développement intérieur de l'âme. Subjectivement ce retrait de Dieu produit l'activité libre de l'Être. Mais ce retrait n'est que partiel, Dieu indépendant de l'Espace, en tant que l'Espace absolu existe en lui, dirige les développements des atomes ; comme cause absolue, il suggère des sentiments aux êtres libres.

Hiérarchie des êtres. — L'activité entre les esprits est ce qui répand, concentre et équilibre la vie au moyen d'échanges convenables, et de communication d'idées. L'union directe entre esprits de même espèce donne une seule vie en participation, un système psychique ayant une unité interne, un individu. Si les monades participantes sont d'un ordre assez élevé, leur union très intime constitue un corps animique dont l'unité supraphysique est une âme composée. Quand les liens d'inter-existence sont moins profonds, et consistent en rapports organiques ou fonctions externes, c'est un système psychique : individu biologique, ou, si l'union est moins étroite, groupe social. Enfin, si les monades lucides ne communiquent qu'à travers d'autres espèces différentes, les relations sont objectives, immatérielles, et s'accomplissent par ces actions indirectes qui sont les forces physiques. L'objet se pose alors non comme un moi semblable au sujet, mais comme une chose résistante, derrière laquelle le sujet devine une vie ou reconnaît une personne. Le système de relations constitue alors les corps.

Les liens physiques consistent en centralisations, actions indi-

(1) On est amené à cette conception d'un espace intérieur, irréductible, impénétrable et propre à chaque individualité en examinant la divisibilité de la matière et de l'espace : elle résout les antinomies qui se présentent dans ces questions. Voir en ce sens notre livre : *la Synthèse concrète* (IIe partie).

rectes et intermittentes; les liens psychiques, en enveloppements permanents et en communions. Toute vie est une harmonie fonctionnelle d'êtres, tant au physique qu'au psychique.

La liberté et le mal. — Les êtres réels créés sont forcément libres, car un monde composé de passivités n'aurait pas de réalité, et le panthéisme se justifierait. La liberté attachée à l'imperfection et répandue au sein du devenir rend le mal possible. On ne peut refuser au mal une existence objective; elle est attestée par ses effets destructeurs.

Le mal consiste en passivités contraires à l'ordre rationnel. Mais son effet est réduit et doit être finalement éliminé par plusieurs raisons. D'abord, la Providence triomphe de ces passivités en les opposant les unes aux autres; et ces oppositions constituent les forces coercitives et la douleur, qui réveillent la sensibilité morale chez les âmes coupables et ramène ainsi au bien. Les systèmes composés qui ont perdu leur synthèse dans le désaccord du mal sont voués à la dissociation; quant aux âmes elles-mêmes, leur anéantissement ou leur damnation éternelle est peu croyable, car elle exprimerait un échec partiel de l'œuvre divine; on peut bien concevoir un milieu éternel où l'ordre est impossible, mais les âmes rendues passives et placées hors du devenir n'y sont soumises sans doute que dans la mesure nécessaire pour les ramener au bien.

Le mal, ainsi limité par l'intervention réformatrice de la Providence, est encore voué à s'éliminer par la nature de son origine. Toute liberté implique un discernement, donc une certaine intelligence et par conséquent un accord relatif avec la Raison et le Bien. Tout acte ne peut être réalisé au dehors qu'en devenant plus ou moins rationnel; et l'acte mauvais se heurte rapidement à des conditions qui contredisent ses effets et les annulent.

Le mal n'est jamais voulu comme tel, mais recherché comme bon. Il résulte d'une tendance à la passivité, et cette tendance est due surtout à l'obscurcissement de l'intelligence. L'efficacité de la liberté se trouve alors réduite encore par l'ignorance des conséquences et des conditions à venir. Quant aux présages, leurs données sont trop indéterminées pour les rendre utiles, et leur effet consiste surtout à imposer des suggestions qui réduisent la liberté. Chez les êtres d'une haute intelligence, l'impératif moral apparaît conforme au désir, le bien est voulu librement par rapport au sujet, et invinciblement en soi.

De toutes ces conditions résulte une sorte de déterminisme géné-

ral réalisé sans entraver les libertés des êtres, mais constitué par les rapports mêmes de la liberté et de la raison, et permettant de concevoir la prescience divine.

(Cet essai de conciliation entre la liberté et le déterminisme tenté par M. Lagresille se recommande par de puissants arguments; néanmoins cette question, la plus troublante de la métaphysique, nous paraît encore loin d'être résolue. L'hypothèse que les esprits supérieurs doivent adhérer presque invinciblement au bien ne nous paraît pas s'imposer absolument. Car si la liberté implique l'intelligence à certains égards, l'intensité des désirs et des actions n'est pas toujours proportionnée aux lumières intellectuelles. On peut donc concevoir des actes mauvais d'un effet très puissant, au moins temporairement. Mais alors c'est par les réactions rencontrées que l'effet du mal s'éliminera; ce principe est manifesté par une loi qui se dégage de plus en plus de la science expérimentale, celle des actions catalytiques en vertu de laquelle la qualité d'une influence appropriée opère des effets immenses, que les oppositions les plus intenses mais quelconques sont impuissantes à obtenir.)

Système du monde. — Dans une même nature toutes les fonctions sont rendues solidaires par coordination et subordination : de là les cycles. Le cycle le plus rudimentaire consiste dans l'action et la réaction, c'est le dualisme de l'échange, qui dans le cas d'égalité produit l'équilibre. Les unités matérielles inférieures constituent, par des régimes déterminés, des unités supérieures. La loi du progrès ou du devenir est peu apparente dans les cycles. Mais en réalité les cycles, au lieu de se clore, forment une sorte d'hélice. Leur projection seule sur chaque plan constitue un cycle fermé, sans progrès, mais les monades montent le long de l'hélice, et ce ne sont pas les mêmes qui renouvellent la projection de l'hélice sur un même plan (1). Ce double aspect compose le monde de routine et de progrès. Et la vie tend vers une fin qui répond au parachèvement du fonctionnisme universel, à l'accomplissement de l'Idée et à la reproduction de l'Être, terme obligé des cyles ascendants des âmes, qui n'est atteint que dans le plan divin. Le terme des existences d'une monade doit être, en effet, d'arriver au plan divin, de s'incarner dans l'Ame du monde, et dès lors, s'identifiant avec cette Ame et réalisant un cas de l'Idée, par là de reproduire d'une manière partielle, mais adéquate, l'Être même.

Le synthétisme du monde est en même temps un fonctionnisme

(1) C'est la doctrine chinoise du Tao.

universel où chaque être a son rôle et où les êtres sont répartis sur de nombreux plans hiérarchiques. Ces degrés hiérarchiques se répartissent dans l'espace concentriquement autour des sphères. A l'intérieur des planètes, plusieurs zones d'existences élémentaires ; au-dessus de l'atmosphère et à travers les espaces interstellaires, des êtres de plus en plus parfaits et dématérialisés peuplant l'espace entier ; enfin les plus élevés d'entre eux tendent vers l'existence purement spirituelle.

Cette hiérarchie a trois grandes divisions qui sont le monde spirituel, le monde éthérique ou animique et le monde physique.

Les âmes sont appelées à progresser à travers tous ces plans ; elles évoluent ascensionnellement, tandis qu'une involution descendante des puissances apporte les énergies, les influences et les lumières nécessaires. Cette involution est le passage du particulier au général ; et en dépit des théories couramment répandues, elle est le fondement même du processus psychologique, car nos intuitions générales précèdent nos idées particulières, et celles-ci ne sont que des reconnaissances d'idées générales appliquées. (Cette thèse nous paraît extrêmement juste et mériterait d'être développée.)

Le progrès ascensionnel des âmes doit s'opérer par des fusions de plusieurs en une ; et ainsi les êtres créés se rapprochent de la Divinité par la transformation de la multiplicité en unité : cela non par élimination et mort, mais par suppression des limites et union tendant à faire participer chaque élément à la plénitude intégrale d'existence. Et ainsi, c'est à une idée de confiance en la Providence que doit aboutir notre étude de l'Univers.

La doctrine développée ici est celle de l'ésotérisme de tous les temps : et l'on doit féliciter M. Lagresille d'intégrer franchement dans son système les données fournies soit par les traditions antiques, soit par les intuitions concordantes de tous les voyants ; données éminentes rationnelles et esthétiques qui se présentent d'elles-mêmes comme des hypothèses extrêmement plausibles couronnant la métaphysique édifiée sur l'expérience et le raisonnement.)

(A suivre.)

F. WARRAIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

ANNÉE PHILOSOPHIQUE, publiée sous la direction de F. Pillon. Dix-septième année, 1906. — Un vol. in-16 de 272 pages. Paris, Alcan, 1907.

V. Brochard. — *Sur le Banquet de Platon.* — Le *Banquet* se divise en trois parties : 1° discours de Phèdre, de Pausanias, d'Erixymaque, d'Aristophane et d'Agathon ; 2° discours de Socrate ; 3° éloge de Socrate par Alcibiade. M. Brochard se pose quelques problèmes au sujet de l'interprétation de ces diverses parties.

1° Il y a une opposition manifeste entre les cinq premiers discours et la réponse de Socrate. En effet, les premiers interlocuteurs, malgré leurs divergences, sont d'accord sur ce point que l'amour est dieu ; Socrate, au contraire, réfutant l'opinion des convives d'Agathon, soutient que l'amour n'est pas un dieu, mais un démon, — puissance intermédiaire qui transmet aux hommes les ordres des dieux et aux dieux les prières des hommes. L'amour n'est pas un bien par lui-même ; il ne vaut que par la fin qu'il poursuit ; il est subordonné à la science et à la raison.

2° Les premiers discours du *Banquet* dénotent une inspiration ironique et polémique ; ce sont des parodies d'auteurs vivants. M. Brochard pense que le discours de Phèdre est une parodie de Lysias (1), celui de Pausanias, une contrefaçon de Prodikos (2), Erixymaque reproduit la doctrine de son maître Hippias d'Elis (3), le discours maniéré d'Agathon rappelle Gorgias (4). Quant à la présence d'Aristophane, on ne peut l'expliquer, comme Schleiermacher, en affirmant qu'il n'y a jamais eu de haine véritable entre le comique et le philo-

(1) Cf. *Observations sur l' « Eroticos » inséré sous le nom de Lysias dans le « Phèdre » de Platon,* par E. Egger. Paris, 1871, p. 22.
(2) Cf. Gomperz, traduction française, t. I, p. 455, et *Banquet*, 180, E.
(3) Cf. *Protagoras*, 315, C ; 337, E.
(4) Cf. *Banquet*, 198, C.

sophe. « Si nous ne nous trompons, — écrit M. Brochard, — Platon s'est proposé un double but. En même temps qu'il peignait le portrait de Socrate, il a voulu l'opposer à la caricature qu'Aristophane en avait donnée, et ainsi le *Banquet*, en même temps qu'il traite une haute question de philosophie morale, est une réponse aux *Nuées* » (p. 28). Il suffit de remarquer d'ailleurs que Platon ne perd pas une occasion d'exercer son ironie aux dépens du poète comique (1).

3° L'apologie de Socrate par Alcibiade répond aux attaques d'Aristophane. Le choix du porte-parole de Platon n'est pas sans préméditation. « C'était... une occasion de répondre aux adversaires de Socrate qui faisaient remonter jusqu'à lui la responsabilité des fautes de son disciple. C'était, en outre, le moyen de faire accepter un récit scabreux et des détails intimes, utiles à la fin que l'auteur se proposait, mais qu'on n'aurait pu tolérer dans la bouche d'un autre personnage qu'Alcibiade ivre. Mais c'était surtout un moyen facile de répondre à Aristophane sur le ton de la comédie et de le payer de sa propre monnaie » (p. 29). Le portrait de Socrate est en effet composé de façon à donner du philosophe une idée exactement contraire à celle qu'Aristophane présentait aux Athéniens.

Le discours de Socrate donne lieu aux remarques suivantes :

a) Platon a substitué à Socrate Diotime de Mantinée, parce qu'il reculait devant un anachronisme trop manifeste. C'était en effet une nouveauté proprement platonicienne que la théorie de l'opinion vraie, intermédiaire entre la science et l'ignorance ; doctrine qui lui permet ici de conclure que l'amour est un démon, un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Cette conception permet à Platon de fonder la valeur de l'amour sur la réalité métaphysique des Idées.

b) De cette définition de l'amour, il résulte qu'il ne devra occuper dans le système qu'une place secondaire (συνεργόν, 212, B). Il ne faut pas faire de Platon un mystique, ni penser que, selon lui, le sentiment et la pensée ont une part égale à la connaissance métaphysique... « La contemplation purement intellectuelle est toujours aux yeux de Platon la forme la plus parfaite de la vie. L'amour est un conducteur qui nous amène jusqu'à ce terme suprême, mais quand nous y parvenons, son rôle est achevé. Il n'a plus qu'à se retirer pour faire place à ce qui est plus noble et plus divin que lui, l'intuition pure de la raison » (p. 19). Cette interprétation est d'ailleurs en

(1) *Banquet*, 177, E ; 223, C ; 185, C ; 213, C ; 218, A ; 221, B, où Platon emploie les expressions mêmes d'Aristophane dans *les Nuées*, ὀρενθυόμενος καὶ τῷ θαλαμῷ παρα βάλλων.

accord avec les textes du *Phèdre*, 247, B, et de la *République*, VII, 518, C. « Le platonisme ne fait aucune part au mysticisme, il reste un pur intellectualisme. Il n'y a rien chez Platon qui ressemble à la cinquième partie de l'*Éthique* de Spinoza, il n'y a rien de commun entre l'*amor Dei intellectualis* et l'amour décrit par Diotime de Mantinée » (p. 20).

c) La fonction de l'amour est d'engendrer dans la beauté et sous sa forme la plus haute, de faire naître la vertu dans les âmes, τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νεούς (210, C). La vertu peut s'enseigner par l'amour ; car l'amour n'est pas sage, mais philosophe ; il recherche la sagesse et y conduit. Dès lors, on voit comment l'amour, tout en n'étant qu'un auxiliaire, un intermédiaire, joue cependant un rôle capital dans la doctrine platonicienne, puisqu'il est maître de sagesse et de vertu ; son rôle se confond avec celui de la philosophie.

Platon s'est donc proposé un double but dans le *Banquet*. « Il a défini l'amour tel qu'il le comprend et, pour compléter sa définition, il a défini la mission du véritable philosophe et tracé le portrait de Socrate. Puis il a opposé le portrait authentique de son maître aux caricatures qui en avaient été faites, et principalement à celles d'Aristophane. Il a vengé Socrate en le faisant connaître. L'éloge de l'amour est devenu l'éloge de Socrate, et l'éloge de Socrate s'est naturellement tourné en apologie. Par là le *Banquet*, dont nous avons montré le rapport avec le *Protagoras* et le *Ménon*, se rattache aussi à l'*Apologie de Socrate* dont il est en quelque sorte le complément. »

G. Rodier. — *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène.* — M. Rodier essaie de déterminer le sens du principe de la morale chez le fondateur de l'École cynique. Il montre qu'en rapprochant la conception de la vertu d'Antisthène de la doctrine socratique, on commet une erreur considérable, puisque la sagesse, selon lui, consiste surtout à reconnaître l'impossibilité de la science. Antisthène a été séduit non par la doctrine de Socrate, mais par l'exemple de sa vie, toute soumise à l'empire de la volonté. Pour lui, la vertu consiste dans la maîtrise de soi, dans l'effort. « L'indépendance d'une volonté dont l'irrésistible énergie surmonte toutes les résistances au dedans et au dehors, tel est l'idéal des Cyniques. Hercule est pour eux le type de la perfection. Avant les Stoïciens et bien plus décidément, ils ont fait consister le souverain bien dans la tension de la volonté » (p. 35). Il est donc inexact de comparer Antisthène à Rousseau et de soutenir que les Cyniques prêchaient le

retour à l'état de la nature ; l'état de la nature est pour eux celui où la volonté ne subit aucune contrainte. La vertu, ou maîtrise de soi, s'apprend, non pas à la manière d'une connaissance intellectuelle, mais par une série d'efforts volontaires ; c'est une ascèse morale que la παιδεία. Antisthène est ainsi le premier des volontaristes.

O. Hamelin. — *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement.* — M. Hamelin apporte quelques corrections de détail à l'interprétation donnée par M. Brochard (*C. R. de l'Académie des sciences morales*, 1888) sur le troisième argument de Zénon, ou argument de la flèche. En acceptant l'énoncé d'Aristote (*Physique*, VI, 9), on peut mettre en forme l'argument de cette manière : « Une flèche qui est dans un espace égal à elle est ou bien en repos ou bien en mouvement ; or, elle n'est pas en mouvement : donc, etc... Le temps se compose exclusivement d'instants ; or, une flèche qui vole est dans le temps ; donc, elle est toujours dans un instant. Une flèche qui est dans un instant est dans un espace égal à elle ; or, une une flèche qui vole est dans un instant : donc, etc... Une flèche qui est dans un espace égal à elle est en repos or, la flèche qui vole est dans un tel espace : donc, elle est en repos » (p. 44).

F. Pillon. — *Sur la mémoire et l'imagination affectives.* — M. Pillon reprend ici d'une façon plus détaillée ses études de la *Revue philosophique*. Il insiste sur le rôle de la mémoire affective dans la psychologie individuelle et sociale. Une imagination particulière correspond à ce genre spécial de mémoire ; c'est une sorte d'auto-suggestion sentimentale. Les moralistes (Épicure) et les mystiques sont particulièrement doués de ce genre d'imagination, qui peut se développer considérablement par l'exercice. Cette auto-suggestion se retrouve dans la simulation ; feindre l'indifférence, c'est la réaliser jusqu'à un certain point. — L'auto-suggestion de sentiments s'explique par le mécanisme de l'association et l'imagination affective.

En y ajoutant la tendance à l'imitation, on se rend compte du pouvoir de contagion des sentiments dans les groupes humains.

M. Pillon termine par quelques considérations sur le rôle des facultés affectives en morale. Le principe de la morale est intellectuel, apriorique. « Mais si aucun des systèmes qui prétendent fonder la morale sur le sentiment ne peut supporter l'examen, il faut reconnaître, d'une part, que la faculté de sympathie, en nous mettant, par l'imagination, à la place de nos semblables et en nous

faisant participer à leurs sentiments, nous prépare et nous dispose à entendre la voix et à accepter l'autorité de la raison pratique, imposant la bienfaisance et la justice, prescrivant d'aimer, de respecter et de faire respecter le prochain comme soi-même ; d'autre part, que la raison pratique ne saurait laisser hors de son autorité et de son action directrice, comme chose indifférente, cette force de sympathie (sympathie de douleur et de joie, sympathie de dignité) dont notre nature affective lui apporte le précieux concours » (p. 123).

L. Dauriac. — *Le crépuscule de la morale kantienne.* — M. Dauriac étudie avec sa pénétration habituelle la crise actuelle de la morale. La jeunesse d'aujourd'hui s'est éloignée de Kant et a été attirée surtout par deux maîtres : Tolstoï et Nietzsche. La morale du premier étant absolument impraticable, les idées nietzschéennes ont mieux convenu à la mentalité contemporaine, éprise de méthodes radicales et désireuse de s'affranchir de toute obligation. Renan, Nietzsche, Guyau, Barrès, sont les moralistes les plus lus de la jeune génération. La crise morale contemporaine « est une véritable épidémie d'individualisme à outrance ».

M. Dauriac pense, avec raison, croyons-nous, que la jeunesse actuelle réfléchit assez peu ; elle est, à cet égard, trop littéraire et ne se préoccupe pas assez d'étudier les textes et de « logiquer » les doctrines. Cette crise de la pensée contemporaine semble pour M. Dauriac une crise de l'imagination, « quelque chose comme une survivance de feu le Romantisme ».

La bibliographie philosophique française de 1906, qui forme la seconde partie de l'*Année philosophique*, est due à M. Pillon avec la collaboration de M. Dauriac.

Em. DUPRAT.

SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE. *Die Kultur der Gegenwart*, I, 6 ; herausgegeben von Prof. Hinneberg ; verlag von B.-G. Teubner. Berlin u. Leipzig, 1907. Un in-4°, 432 pages.

La *Philosophie systématique* est le sixième volume d'une des séries englobées par la vaste collection entreprise en Allemagne sous le titre : « La Culture des temps modernes ; son développement et son but. » Cette collection se propose une œuvre de haute vulgarisation : familiariser les esprits cultivés avec les résultats — ou du moins ce que les collaborateurs estiment être les résultats — des diverses sciences, et renseigner le public instruit sur l'état de la pensée con-

temporaine, dans tous les domaines. Pour cette œuvre encyclopédique, le professeur Paul Hinneberg, qui dirige la collection, a fait appel aux spécialistes les plus en renom. A raison même de son but, les articles que publie la *Kultur der Gegenwart* visent d'ailleurs à remplacer l'exposition technique, intelligible aux seuls initiés, par un style littéraire plus clair et plus soigné.

L'ouvrage que nous avons à présenter contient dix importantes études, dues à des philosophes bien connus. Ce sont : 1° *L'Essence de la philosophie*, par W. Dilthey ; 2° *Logique et Épistémologie*, par Aloïs Riehl ; 3° *Métaphysique*, par Wundt ; 4° *Philosophie de la nature*, par W. Ostwald ; 5° *Psychologie*, par H. Ebbinghaus ; 6° *Philosophie de l'histoire*, par R. Eucken ; 7° *Morale*, par F. Paulsen ; 8° *Pédagogique*, par W. Munch ; 9° *Esthetique*, par Th. Lipps ; 10° *La Tâche de la philosophie de l'avenir*, par F. Paulsen. Les noms mêmes des différents auteurs disent assez l'esprit dans lequel ces études ont été conçues ; l'influence kantienne y domine, l'idéalisme en fait le fond ; mais, claires et bien menées, elles ont presque toutes une haute valeur documentaire ; à ce titre, elles se recommandent à l'attention des philosophes les moins disposés à adopter leurs conclusions.

Au lieu de donner de chacune de ces études une idée qui serait nécessairement trop sommaire pour en montrer le caractère, nous allons résumer celle qui nous a paru, à plusieurs titres, la plus importante : c'est la dernière. Elle est signée du professeur Paulsen.

Quoi qu'en ait pensé Kant, il y a place, nous dit-on, pour une métaphysique. Celle-ci a deux problèmes capitaux à résoudre : A le problème ontologique : quelle est la nature du réel ? — et B le problème cosmologique : quelle est la nature des rapports qui lient les éléments de la réalité entre eux et au tout ? — Voyons quelles sont les positions que prend la métaphysique qu'on nous propose par rapport à ces deux problèmes.

A) Le point faible du kantisme, pense M. Paulsen, est dans sa doctrine du « sens interne ». — Selon Kant, la connaissance que nous prenons de notre âme est phénoménale, au même titre que celle que nous prenons de l'univers extérieur. De même que le monde des objets corporels résulte pour nous d'une action des choses sur notre sensibilité, en sorte que ce que nous percevons ce sont nos propres sensations, projetées et coordonnées dans l'intuition *a priori* de l'espace, non point les choses elles-mêmes, ainsi notre âme ne s'apparaît-elle pas immédiatement dans la conscience, mais à travers la forme du temps et, partant, comme phénomène d'elle-même. Or,

dit M. Paulsen, c'est illégitimement que Kant étend aux phénomènes intérieurs ce qui ne vaut que pour les perceptions externes. « Il ne peut s'agir ici d'un intermédiaire, comme l'était tantôt la sensibilité, entre le connu et le connaissant : le sens intérieur de Kant est une fiction vide, inventée pour les besoins du parallélisme... » Le concept de phénomène, en effet, n'a pas de sens, appliqué aux faits de conscience : « une pensée est cela même qui est pensé, et non pas le phénomène (l'apparence) de quelque chose d'autre » ; un fait de conscience *est* ce qu'il *paraît*. La conscience atteint donc bien le moi réel, sans qu'il y ait à supposer derrière lui on ne sait quelle « substance psychique » qui n'est qu'un *ens rationis* (1).

Mais si la conscience de notre vie psychique nous fait atteindre la réalité, nous voici à la fois sauvés du *phénoménisme*, en ce qui regarde la théorie de la connaissance, et nantis d'un point de départ pour un *idéalisme objectif*, en ce qui regarde la métaphysique. Deux pas nous mèneront au bout de l'idéalisme. Le premier est facile : « La vie psychique est (seule) connaissable absolument dans la conscience, donc elle existe seule absolument (2). » Le second ne l'est pas moins : « A la réalité qui peut se trouver en dehors de la conscience n'est attribuable l'absolue cognoscibilité et l'absolue existence que pour autant qu'elle est déterminée et appréhendée comme vie psychique (3). » De fait, telle est bien la forme sous laquelle depuis Kant la philosophie a considéré la réalité. Qu'on prenne les penseurs les plus divergents, les spéculatifs et les volontaristes, Beneke et Schopenhauer, les hommes qui viennent à la philosophie par la science, Fechner, Lotz, Wundt; partis de Kant mais pour le dépasser, ils en sont tous venus à une métaphysique idéaliste.

Il faut cependant nous assurer de nos pas et vérifier leur légitimité. Reprenons le premier raisonnement. D'une part, il est certain que, pour bornée qu'elle soit, notre connaissance de la vie psychique est vraie, *nécessairement vraie*, puisqu'en elle être et connaître coïncident. D'autre part, « il est impossible d'attribuer aux objets corporels une existence absolue ; ils se laissent toujours résoudre en sensations

(1) Page 397. A la même page se réfèrent les citations qui précèdent.

(2) *Ibid.* J'ai ajouté à l'antécédent le mot « seule » qui ne se trouve pas dans le texte allemand, mais que requiert la logique. Les prémisses sous-entendues, car cet enthymème cache un sorite, sont celles-ci : cela seul existe absolument qui est absolument connaissable ; cela seul est connaissable qui est connaissable dans la conscience ; — à quoi il faut joindre, je pense, cet autre principe : ce qui n'est pas pour nous, n'est pas.

(3) *Ibid.*

subjectives déterminées ; et ainsi le monde corporel tout entier n'est rien autre qu'un système d'intuitions objectivées, — son existence suppose un sujet, une conscience ; ou plutôt le monde corporel est à proprement parler dans une conscience, comme son contenu psychique (1) ». Il n'y a pas de dualisme. Nous pouvons maintenant, pense M. Paulsen, passer à l'autre théorème et refaire le second pas. Soyons intrépides : « S'il y a quelque chose de réel en dehors de ce qui constitue le contenu de ma conscience, il ne saurait être conçu que comme homogène (analogue) à ma vie psychique intérieure », sous peine de n'être pas conçu du tout et de ne compter point, car je n'ai pas d'autre idée du réel que celle d'une vie psychique. Le problème est dès lors d'interpréter les perceptions sensibles ou, ce qui revient au même, les phénomènes physiques comme des symboles de vies psychiques, — travail d'interprétation dont la difficulté croît « à mesure que les phénomènes physiques extérieurs diffèrent davantage de ceux qui représentent notre propre vie intérieure, jusqu'à ce qu'enfin, dans le monde inorganique, il ne nous reste plus qu'un schème général sans la possibilité de le remplir d'un contenu concret (2) ».

La spéculation biogénétique issue des travaux de Darwin invite aux mêmes conclusions. On est arrivé à ne plus établir de différence entre le monde animal et le monde végétal et à voir dans ces deux anciens « ordres » les anneaux d'une chaîne continue et homogène. Cela conduit à supposer qu'on pourrait pousser la réduction plus loin encore et retrouver, par dégradations, un élément psychique jusque dans la matière (3), — hypothèse qui s'impose, si l'on admet que la vie organique est sortie un jour d'un fonds en apparence inorganique. Nous obtenons ainsi une « ontologie monopsychique ».

Nous connaissons maintenant le principal caractère de la philosophie moderne : elle est idéaliste. Il faut encore signaler deux autres traits.

1) La métaphysique moderne est colorée de *volontarisme*. L'idéalisme ancien était intellectualiste (Platon, Hégel). Avec Schopenhauer, l'idéalisme met l'être dans la volonté, non sans doute une volonté complètement aveugle, mais, ainsi que l'a montré E. de Hartmann dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, une volonté qui, sans connaître explicitement, agit cependant d'une façon « clairvoyante ».

1) Page 398.

2) *Ibid.*

3) Ces vues sont repoussées, assez dédaigneusement, dans le même ouvrage, par le collègue de M. Paulsen, M. Alois Riehl. Cf. *Logik und Erkenntnistheorie*, p. 91.

1) La méthode de la métaphysique moderne n'est plus logico-dialectique, ainsi que l'avait conçue et pratiquée Hégel, dont les jongleries verbales font aujourd'hui pitié, mais empirico-spéculative, c'est-à-dire qu'elle part des phénomènes et s'efforce d'en donner à la lumière de l'analogie une interprétation métaphysique. On peut encore dire que cette méthode est l'anthropomorphisme : « Je crois, dit M. Paulsen, que lorsqu'on aura une bonne fois expulsé l'anthropomorphisme de la physique, où n'est pas sa place, on s'habituera à voir en lui, en métaphysique, une forme de pensée inévitable et justifiée... Il faut aller d'un anthropomorphisme naïf à un anthropomorphisme critique et réfléchi (1). »

On peut résumer tout ce qui a été dit, dans les deux propositions suivantes : *a)* « Toute réalité en soi et pour soi est psychique, mais en même temps est représentée ou susceptible d'être représentée comme physique dans une intuition sensible ». — *b)* « Les deux formes de la réalité, l'aspect psychique ou réel, et physique ou phénoménal, se recouvrent donc parfaitement... Mais la réalité psychique ne nous est immédiatement donnée qu'en un point, dans la conscience de nous-mêmes ; le monde étranger à nous ne nous est livré que sous les symboles d'un phénomène physique, dans lequel il nous faut, par une interprétation faite de pressentiment et d'analogie, retrouver la présence d'un être en soi (2). »

B) Le second grand problème de la métaphysique est le problème cosmologique : quelle est la nature des rapports qui lient les éléments de la réalité entre eux et au tout ? Or, la solution qui de plus en plus, dit M. Paulsen, réunit l'unanimité des voix, et qui partant peut être considérée comme la base des spéculations futures, est la solution moniste ou « monothéistico-panthéistique ».

Il nous faut la caractériser brièvement.

La conception vulgaire qui, s'en tenant aux apparences immédiates, considère la réalité comme un aggrégat de « choses », subsistant par elles-mêmes, indépendantes les unes des autres, en sorte que les rapports qui les unissent soient accidentels ou extrinsèques, est, nous dit-on, intenable. Monadologie ou atomisme, ces deux formes extrêmes du pluralisme ne satisfont plus personne. L'unité du monde phénoménal s'impose ; on en donne deux preuves :

1 Page 400.

2 Page 402. Je traduis un peu librement le texte : *Die gesamte transsubjective Welt ist gegeben allein in der Gestalt der physischen Erscheinung, das an sich Seiende wird durch eine am Leitfaden der Analogie sich forttastende Interpretation in die Erscheinung hineingedacht.*

(1) « Cette unité est donnée d'abord avec l'unité du temps et de l'espace. Il est impossible de penser plusieurs espaces ou plusieurs temps... Les espaces différents ne sont jamais que des parties d'un espace enveloppant ; et il en est de même pour le temps (1). »

(2) « A cette unité formelle s'ajoute l'unité réelle que suppose l'action réciproque (*die Wechselwirkung*) : tout réel, comme le montre ou le suppose la science, est lié causalement à son entourage spatial et temporel, celui-ci de nouveau est lié causalement à son propre entourage, et ainsi de suite à l'infini ; en sorte que la nature constitue un système unique où chaque élément est déterminé par la totalité des autres (2). » — Sans l'hypothèse de l'unité foncière, impossible de comprendre l'interdépendance des phénomènes ; or, nous avons le droit de dire : « Ce qui doit être nécessairement supposé pour rendre intelligible le réel, cela est vrai (3). »

Rapprochons maintenant ces considérations de celles que nous fournissait tout à l'heure le point de vue ontologique ; nous obtenons la formule suivante : « La réalité, qui se présente dans le monde phénoménal comme un système de corps, doit être considérée comme étant en soi un être unique de nature spirituelle. Et si nous voulons suivre l'orientation volontariste de la spéculation contemporaine, nous dirons qu'elle doit être considérée comme une volonté unique qui se réalise dans une infinité de systèmes de volontés relativement indépendantes. » — Qu'est-ce que cette volonté qui fait le fond de l'être, ce *Un-tout* ? Faut-il le concevoir comme personnel, comme conscient ? — Nous manquons, nous répond-on, de moyens pour décider la question. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne faut refuser à Dieu, si nous voulons appeler ainsi cette réalité foncière, rien de ce qui fait la perfection de l'esprit humain : « nous ne devrions pas le nommer infra-conscient ni infra-personnel, mais hyper-conscient et hyper-personnel, si ces mots pouvaient exprimer autre chose que notre impuissance à déterminer son essence avec nos concepts (4) ». — De même, lorsqu'il s'agit d'expliquer les rapports des individus à leur principe, les relations du multiple et de l'un, nous en sommes réduits à des conjectures, à des hypothèses vraisemblables.

(1) Page 406.

(2) *Ibid.*

(3) Page 407. C'est l'argument que donnait déjà Kant, qui d'ailleurs ne l'explique pas, dans les *Prolegomena*, II, § 27 (traduction nouvelle, Hachette, p. 116) : il est impossible de comprendre, dit-il, « comment des substances dont chacune a pourtant son existence propre et séparée doivent dépendre nécessairement les unes des autres ».

(4) Page 408.

M. Paulsen achève son étude par l'examen des rapports de la métaphysique ainsi décrite avec la foi religieuse. Il se rallie à la conception kantienne de la séparation des domaines, et voit dans une exacte délimitation des compétences le principe de la paix. Celle-ci doit régner non seulement entre la science et la foi, mais encore entre les différentes théologies : ce que la foi exprime dans un langage que la science ne connaît et partant ne juge pas, les différents *Credo* l'expriment en des symboles équivalents sous lesquels subsiste l'essence d'une même foi. Ici encore, l'apparence est multiple, la réalité est une.

MICHEL THOMAS.

THE ROOTS OF REALITY, *being suggestions for a philosophical reconstruction*, by E.-B. BAX. London, E.-Grant RICHARDS, 1907. In-8°, x-331 pages.

Le centre de cet ouvrage est constitué par une interprétation originale de l'idéalisme. L'auteur prend une position intermédiaire entre l'idéalisme panlogique de Hegel et le réalisme du sens commun. Essentiellement la réalité pour lui est un fait de conscience, et l'univers n'est rien autre que l'ensemble des déterminations de la conscience. Les choses et les idées ne diffèrent que de degré, comme une production et une reproduction ; mais cette différence, si peu essentielle qu'elle soit, n'est d'ailleurs pas à négliger : par le fait, choses et idées ne sont pas équivalentes, et après avoir protesté contre l'opposition radicale que le sens commun établit entre celles-ci et celles-là, il faut se prémunir contre le paradoxe qui, identifiant simplement le concret et l'abstrait, ou évaporerait les choses ou solidifierait les idées.

Par cette position, nous sommes sur la grande plate-forme commune à tous les systèmes idéalistes. M. Bax précise sa pensée, en montrant qu'une doctrine qui résout le monde extérieur en faits de conscience n'implique pas le solipsisme. Pour cela, il distingue la conscience individuelle et la conscience en général. « Dans le sens vulgaire, la conscience est regardée comme un attribut de l'individu. On suppose que chaque esprit individuel a sa propre conscience dressée en face des autres esprits individuels et du monde extérieur. Mais la conscience, au sens philosophique du mot, ne signifie pas la conscience conçue comme appartenant à tel ou tel esprit individuel, — ce qui constitue tout au plus l'objet de la psychologie empirique

— mais la conscience dans sa nature essentielle (1). » Il est absurde de dire que le monde extérieur dépend de ma conscience ; il n'est pas *ma* représentation, ni la vôtre. Mais, nonobstant, si nous analysons ce que nous appelons notre univers, nous trouvons qu'il ne consiste en rien autre qu'en un système de faits ou, en d'autres termes, d'expériences possibles ou actuelles. Or, l'expérience n'est qu'un autre nom de la conscience. Il faut donc dire, suivant l'idéalisme, que le monde extérieur dépend sinon de ma conscience, du moins de la conscience en général.

Ce faisant, nous touchons au plus difficile problème de la métaphysique, la *crux philosophorum* : quelles sont les relations de la conscience particulière à la conscience en général ? Comment expliquer la présence dans la connaissance d'un élément universel et nécessaire, et, d'un mot, l'opposition d'un objet et d'un sujet ? — Il y a bien la solution du théisme philosophique : mais admettre une conscience universelle à laquelle nous participions et qu'on appellerait Dieu n'explique rien, selon M. Bax, puisque Dieu, dans cette thèse, est toujours distinct de nous (2). Il y a encore la solution du monisme hégélien ; mais M. Bax, qui le critique, finit par le repousser : Hegel a mutilé la réalité et s'est condamné à un monde d'abstractions. — En face de l'erreur fondamentale de Hegel et de son idéalisme monobasique il faut mettre en évidence le couple d'éléments antithétiques dont la synthèse constitue la réalité. Et nous abordons ici l'idée principale de M. Bax, celle pour laquelle, incontestablement, est écrit tout le livre.

Cette idée peut se formuler dans une thèse : « Une analyse de la conscience montre qu'aucune expérience concrète, ou réalité, ne peut être résolue en moins de deux éléments, correspondant en général aux distinctions aristotéliciennes de matière et de forme, de puissance et d'acte, — et que dans l'union ou synthèse de ces deux éléments consiste uniquement la réalité ou objectivité (3). »

Pour expliquer cette thèse, nous pouvons nous demander *a* ce que sont ces éléments ; *b*) comment ils sont distincts ; *c*) comment leur union constitue la réalité.

a) Ces deux éléments, en dernière analyse, sont l'élément alogique et l'élément logique. Le premier est un principe d'indétermination, de potentialité, et, par rapport à la pensée claire, d'indépendance et

(1) Page 15.
(2) Page 40.
(3) Page 8.

d'obscurité ; le second est, au contraire, la marque de l'esprit ; il répond, analogiquement, à la forme aristotélicienne. C'est cet unique élément que retient le pallogisme — ainsi que M. Bax préfère orthographier le mot — de l'école hégélienne. Par son élément alogique, l'objet s'oppose, d'une certaine façon, à la pensée, à laquelle il offre comme une matière à absorber, à réduire ; par son élément logique, l'objet montre au contraire qu'il tient de la pensée.

b) Mais ces deux éléments, quoique distincts, n'ont pas d'existence séparée. Il faut dire d'eux ce que la scolastique dit de la matière première et de la forme ; M. Bax lui emprunte visiblement son vocabulaire : l'élément alogique n'existe pas seul et ne peut exister seul, et il en est de même pour l'élément logique. Toutefois il est faux de dire que l'un ou l'autre de ces éléments, pris en soi, n'est rien : chacun d'eux est plus que zéro et moins que un (1). A eux deux, ils constituent l'être existant ; séparez-les, vous n'avez que des abstractions.

c) Ce qui distingue la réalité de l'illusion, c'est précisément la présence de l'élément alogique. Pour le malade qui voit le fantôme d'un squelette penché sur l'épaule du médecin, il n'y a pas, au point de vue phénoménal, de différence entre le squelette et le médecin. La réalité du médecin vient de ce que — et tient à ce que — derrière l'apparence se cache pour moi un facteur qui me ménage des surprises : c'est l'élément alogique (2). Écoutons M. Bax : « Pour constituer comme réelle une perception donnée et la distinguer de l'hallucination nous requérons... qu'elle ne soit pas épuisée par l'apparence, mais qu'il y ait derrière elle un reliquat alogique ; et le fait de lui accorder ce reliquat, cet être, nous oblige à la séparer de notre conscience *individuelle*, à la regarder comme définie par les catégories qui déterminent le monde par rapport à toute expérience possible, c'est-à-dire à la conscience en général. De là vient l'indépendance de l'objet (3). » — Il y a donc, suivant cette conception de l'idéalisme, une vérité profonde dans les expressions par lesquelles spontanément nous parlons d'objets *extérieurs* ; c'est là une façon imagée, expéditive, conforme au symbolisme des sens, de signifier que dans l'univers de ma conscience tout ne dépend pas de *ma* conscience.

Des explications précédentes, il doit ressortir clairement que

(1) Page 148, note.
(2) Pages 73 sq.
(3) Page 75.

M. Bax se sépare radicalement de l'école hégélienne. Pour indiquer d'une façon plus précise encore — et plus technique — la différence, nous pouvons dire que, pour Hegel, l'élément potentiel était un moment de la dialectique réelle par laquelle la pensée tend à se comprendre et à se posséder elle-même, moment qui est absorbé dans le suivant, en sorte que dans la synthèse qui clôt chaque cycle ni la thèse ni l'antithèse ne subsistent, sinon virtuellement. Pour M. Bax, au contraire, la synthèse n'est faite que de l'opposition et de l'union, de l'identité dans la distinction, de la thèse et de l'antithèse. — Toutefois, le problème fondamental qu'à sa façon l'hégélianisme essayait de résoudre subsiste : « Quel est le sujet dernier de la connaissance ? N'est-il réalisé que dans l'esprit personnel d'où part notre analyse, ou dans le nombre infini d'esprits possibles que semble connoter notre propre esprit ? Ou bien encore, est-il réalisé de quelque mystérieuse façon comme conscience concrète, en dehors des esprits particuliers connus ou connaissables (1) ? » — M. Bax pense que c'est là une question à laquelle l'analyse philosophique n'a pas de réponse : « Le philosophe, en tant que philosophe, abordant cette question, est contraint de se retirer dans une attitude agnostique (2). » — Il reste donc à se livrer à des conjectures, comme le voulait Platon ; M. Bax ne s'en fait pas faute, et il se lance dans des hypothèses inspirées par la sociologie.

C'est encore à la sociologie, dont l'influence pénètre d'ailleurs tout l'ouvrage, que M. Bax demande un renseignement sur la destinée de l'univers. Il ne se représente pas la fin de l'homme comme individuelle mais comme sociale. D'ailleurs, il faut renoncer à vouloir enserrer dans une formule la définition du *summum bonum*. Le bonheur, le plaisir est une partie intégrante de ce vers quoi tout s'achemine ; mais la marche de l'univers ne doit pas être conçue comme un progrès rectiligne vers un terme assignable ; car, d'abord, l'idée d'un terme n'est qu'un « principe régulateur », pour emprunter à Kant une expression qui traduit, je crois, la pensée de l'auteur, non un « principe constitutif » ; ensuite, ce progrès se fait, pour ainsi dire, en spirale : périodiquement, le mal, concrété dans une institution ou toute autre forme déterminée, donne naissance à un bien, et c'est un cycle ; ce bien de nouveau engendre un mal, différent du mal précédent et en progrès sur lui ; celui-ci à son tour, tôt ou tard, se transforme en un bien, et c'est

(1) Page 123.
(2) *Ibid.*

un nouveau cycle. Et cela recommence « Mais chaque fois que le bien est réalisé et que le mal est éliminé ou transformé, il y a un gain positif (1) »

Ce que nous n'avons pu noter dans cette analyse rapide, ce sont les aperçus nombreux, clairs et curieux, qui contribuent à faire du livre de M. Bax un document fort suggestif, très utile à connaître à qui veut se familiariser avec les différents aspects de l'idéalisme. Il y a là un effort intéressant et en partie heureux pour rapprocher l'idéalisme d'une doctrine plus conforme à l'expérience immédiate. En un sens, on pourrait même dire que, par la reconnaissance d'un élément alogique dans le monde de l'expérience, M. Bax s'est donné en quelque mesure le droit — dont il n'use pas — de se dire réaliste, s'il est vrai que le type légitime de l'idéalisme est fourni par ce panlogisme hégélien contre lequel *the roots of Reality* est une protestation.

Mais tout ce déploiement de dialectique aboutit finalement à quelques hypothèses ; on trouvera sans doute que c'est bien peu.

V. M.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

THE HISTORY OF ENGLISH RATIONALISM IN THE NINETEENTH CENTURY, by Alfred-William Benn. 2 vol. in-8°, xxviii-450 pages ; 533 pages. London, Longmans, Green and Co. 1906.

Nous décrire en détail la marche du rationalisme anglais au xixe siècle, tel est l'objet des deux gros volumes qui composent l'ouvrage de M. Benn. Cette matière, malgré son importance et son intérêt, n'avait jamais été jusqu'ici traitée systématiquement et pour elle-même : l'ouvrage, à ce point de vue, vient donc bien à point.

Dans quelques chapitres préliminaires, l'auteur recherche les éléments qui ont préparé et qui expliquent le rationalisme moderne ; puis il procède à l'histoire de ce rationalisme lui-même. L'étude témoigne d'une connaissance directe, les exposés sont clairs, et ainsi l'ouvrage ne peut manquer d'être utile. Il le serait davantage si un ordre plus régulier, en donnant le moyen d'éviter les répétitions et la dispersion des renseignements, avait présidé à la distribution des matières ; ce n'est pas du premier coup qu'on voit se dégager de

(1) Page 312.

l'ouvrage un peu touffu de M. Benn les grandes lignes suivant lesquelles s'est développée la pensée anglaise au siècle dernier.

Mais nous avons à faire à M. Benn un reproche plus grave. C'est de s'être laissé, malgré des intentions d'objectivité que nous n'avons pas de peine à reconnaître, influencer par ses préjugés rationalistes. Les doctrines adverses dont il est amené à parler incidemment sont assez souvent présentées sous un jour qui les dénature ; justice est loin d'être faite aux hommes comme Newman ou Butler, pour ne rien dire de notre Pascal ; et les théologiens en général sont pris à partie dans un style qui relève plus de la polémique que de l'histoire.

Aussi bien, quelles sont les idées générales de M. Benn et quelles conceptions se fait-il du rationalisme? En dernière analyse, le rationalisme n'est rien autre que « l'habitude intellectuelle de faire servir le raisonnement à la ruine des croyances religieuses (1) ». Ce n'est ni le matérialisme, ni le scepticisme, ni l'agnosticisme. A la suite d'une discussion au sujet du mot « agnostique », préférable, nous dit-on, à celui d' « infidèle » qu'on voulait à une certaine époque faire revivre, M. Benn fait remarquer que de même qu'infidélité implique absence de la foi là où on l'attendrait, de même rationalisme, employé dans un sens péjoratif, « implique l'extension illégitime de la raison dans un domaine où la vérité ne ressortit pas — du moins complètement et d'une façon satisfaisante — aux méthodes pratiquées avec succès pour l'acquisition des connaissances ordinaires. En d'autres termes, la religion a une logique propre (!) : et le nom le plus général de cette logique est Foi (2) ».

La foi, nous explique-t-on, est une notion complexe. Un moyen d'arriver à connaître les éléments qui la constituent, c'est de prendre conscience des forces que rencontre le rationalisme. On a d'abord l'autorité. Le principe d'autorité est appelé par M. Benn, non sans une équivoque qui reparaît de-çi de-là dans le cours de l'ouvrage, « traditionalisme ». M. Benn admet qu'on puisse croire une vérité scientifique sur la parole d'un autre ; mais le cas ne serait plus le même quand il s'agit de matière religieuse : « La différence entre l'autorité (à laquelle on se fie dans les sciences) et celle qui passe sous ce nom parmi les théologiens est la différence qu'il y a entre un papier-monnaie convertible et un papier-monnaie qui ne le serait pas (3). » Or, quand M. Benn indique les conditions que doit réaliser

(1) T. I, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 16.
(3) Page 25.

le témoignage historique, il n'y en a pas une qu'un catholique, par exemple, n'admette. Que devient alors l'objection ? Le second élément ou facteur de la foi est le mysticisme. Il consiste à faire appel à une révélation surnaturelle supposée, qui se perd dans le passé. Le troisième facteur est le scepticisme : on croit parce que le dogme est aussi probable que toute autre proposition susceptible d'être avancée sur le sujet. Enfin, le quatrième a un nom spécial, inventé par M. Benn, c'est l'ophélisme. Celui-ci, comme son nom l'indique, consiste à admettre une proposition parce qu'elle est utile. Il y a l'ophélisme spéculatif, l'ophélisme pratique, l'ophélisme moral, enfin l'ophélisme esthétique, — selon qu'on croit un dogme « ou parce que si on le niait on serait forcé de nier quelque autre chose sans jamais savoir où s'arrêter, ou parce que la croyance opposée est très choquante, ou enfin parce qu'il est lié à un certain nombre de souvenirs ou d'anticipations agréables ». Tels sont, d'après notre auteur, les motifs de la foi. M. Benn pense sans doute avoir fait un exposé tout objectif ; le lecteur, lui, regrettera qu'un esprit d'hostilité et de polémique ait gâté un ouvrage dont on était en droit d'attendre plus de services.

R. S.

III. — MORALE

LE CHRISTIANISME, *Exposé apologétique*, par G. de Pascal. 2 vol. in-8°. Lethielleux, Paris.

M. l'abbé de Pascal vient de faire paraître les deux premiers volumes d'un *Exposé apologétique sur le Christianisme*. L'auteur s'adresse aux esprits cultivés, à *ceux qui pensent*. Il s'est proposé de leur enseigner deux choses, trop souvent ignorées d'hommes qui se targuent volontiers d'une instruction raffinée : d'abord la *Vérité;* c'est-à-dire l'excellence et la divinité de la religion catholique ; ensuite les *Vérités*, entendez le conteuu doctrinal de cette même religion. Un troisième volume est en préparation, qui contiendra les *Lois* de la religion, c'est-à-dire les règles de la morale chrétienne.

L'ouvrage débute par une remarquable introduction sur le problème de la certitude dans ses rapports avec l'apologétique. Idée des plus heureuses. Il est impossible de faire un pas dans l'étude de la religion avant de savoir si l'homme est capable d'arriver à la vérité et quelle confiance on peut avoir dans l'usage de la raison. Admettons, en effet,

que l'esprit humain ne puisse entrer en contact avec la réalité, que nos connaissances soient dépourvues de toute réalité objective, que la vérité soit un phénomène purement psychologique qui varie avec les dispositions du sujet, à quoi bon toutes les analyses soi-disant scientifiques, et sur quelle base peuvent-elles s'appuyer ?

Le premier volume est partagé en trois livres qui se suivent dans un ordre logique rigoureux : *la Religion, la vraie Religion, l'Église et les fausses religions.*

Après avoir montré que la religion est une loi de l'humanité, l'auteur prouve que le christianisme intégral seul, c'est-à-dire le catholicisme, est la vraie religion. Ici se présente une importante question de méthode ; nous croyons que M. l'abbé de Pascal a eu raison de préférer à l'ancienne méthode dite *descendante*, solide et scientifique à coup sûr, mais un peu pesante, la méthode plus vive et plus alerte, dite *ascendante,* qui part d'un fait public, social, historique, vivant sous nos yeux, et qui tire de ce fait, que nul ne peut ignorer ou nier, toutes les conséquences qu'il comporte. Ce traité de l'Eglise, qui remplit presque tout le premier volume, nous a paru très complet et très en rapport avec les exigences de l'heure présente. Enfin, l'auteur fait œuvre utile en terminant cette première partie de son ouvrage, par une étude un peu succincte, il est vrai, des fausses religions. Cet examen complète et achève la preuve de l'origine divine du christianisme. Cette étude nous montre par contraste la supériorité transcendante du catholicisme, en même temps qu'elle nous fournit une preuve évidente que les autres religions n'ont pas réalisé véritablement et pleinement l'idée de la religion.

Le second volume est entièrement consacré à l'exposé des *vérités* de la doctrine chrétienne. C'est une théologie abrégée sans doute, suffisamment complète cependant, d'une orthodoxie impeccable et qui convient non seulement aux jeunes gens, aux hommes du monde, aux laïcs instruits, mais aussi bien aux prêtres livrés aux occupations du ministère apostolique. Ce volume s'ouvre par une étude très étendue sur la *foi ;* l'auteur y aborde des questions ardemment discutées de nos jours. Les chapitres sur la *nature de la foi, la Genèse de la foi, l'objet de la foi,* contiennent sur ces divers sujets une doctrine vraiment traditionnelle, ni rétrograde, ni téméraire, mais sagement progressive, car la vérité étant une vie, peut-il y avoir une tradition sans progrès et un progrès sans tradition ? Le même esprit inspire toute la suite de cette exposition. L'auteur, très au courant des derniers résultats de la critique, sait faire son profit de ce qu'il y a de définitivement acquis dans ces études, et le disciple fidèle de saint Thomas

n'a pas fermé les yeux aux légitimes résultats de la science moderne.

Il nous est impossible d'entrer dans le détail, mais c'est avec confiance que nous recommandons l'ouvrage de M. l'abbé de Pascal à tous ceux qui ont le désir de connaître plus à fond la vérité religieuse.

SARGEAC.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

COURS DE M. BERGSON AU COLLÈGE DE FRANCE

THÉORIES DE LA VOLONTÉ (1)

(*Suite.*)

Rappelons d'abord les résultats auxquels nous ont conduits l'étude de l'effort musculaire et celle de l'effort d'attention. — Dans l'effort musculaire, l'analyse nous a fait découvrir un jeu d'actions et de réactions entre le souvenir d'un mouvement antérieurement accompli, et les sensations kinesthésiques actuelles correspondantes à l'état actuel du membre sur lequel s'exerce notre effort ; faire effort, disions-nous, c'est amener ces sensations actuelles à s'insérer dans le cadre vide que présente l'image kinesthésique ; et pendant que s'effectue cette opération, la conscience accomplit un progrès qualitatif ; l'effort musculaire est essentiellement le sentiment de ce progrès, et comme de ce courant qui passe, bien que l'analyse, quand elle veut atteindre des éléments bien déterminés, ne trouve qu'une succession de sensations toutes faites ; mais celles-ci ne sont que des points de vue sur le sentiment total de l'effort. — Dans l'effort d'attention nous avons trouvé un processus analogue : d'un côté, un schème, une hypothèse variable, plastique, susceptible de se modifier au cours du travail destiné à la vérifier ; de l'autre, des images actuelles ; et entre ces deux groupes d'éléments, un jeu d'actions et

(1) N'ayant pu assister aux dernières leçons de ce cours, nous avons dû les résumer d'après des notes qu'ont bien bien voulu nous communiquer des auditeurs assidus de M. *Bergson*. A cause de la difficulté qu'il y a à utiliser convenablement des notes qu'on n'a pas prises soi-même, les réserves que nous faisions à propos du précédent compte rendu s'appliquent, à plus forte raison, à celui-ci ; nous espérons pourtant qu'on y trouvera les idées maîtresses du cours, et qu'il lui conservera un peu de son unité en même temps que de sa richesse. Cf. *Revue de Philosophie* du 1er juillet. P. F.

de réactions réciproques, qui a pour objet d'amener les images actuelles à s'insérer dans ce schème. — L'analogie entre ces deux processus est donc très grande ; et cela même comportait une conclusion importante : pour qu'on puisse retrouver le même processus dans deux cas dont l'un est du domaine de la sensibilité tandis que l'autre est emprunté à la vie intellectuelle, il faut que ce processus soit irréductible, soit à la pure sensibilité, soit à l'intelligence toute seule ; en d'autres termes, il a une originalité propre, et la volonté, dont il est la manifestation, a une existence spécifiquement distincte.

Mais cette volonté n'a encore été étudiée, au cours des précédentes leçons, que dans son application à l'appareil locomoteur, ou à tel ou tel élément psychologique déterminé. Il reste maintenant à l'envisager en elle-même, dans son action sur la vie psychologique tout entière, prise, en quelque sorte, globalement. Cette étude se subdivise en deux. On peut d'abord considérer l'action de la volonté sur la vie psychologique *considérée seulement à un moment donné;* on devra ensuite l'étudier en tant qu'elle s'exerce sur une existence considérée dans toute sa durée ; cette deuxième étude est celle du *caractère.* — Telles sont les deux questions qui restent à examiner.

La première est en somme celle de la décision et de la délibération. Il est très difficile de faire cette étude d'un point de vue purement psychologique et en laissant complètement de côté le problème métaphysique de la liberté. Lorsqu'il s'agit de l'effort musculaire ou l'effort d'attention, une fois la décision prise, le processus se déroule, et on peut l'étudier en lui-même, sans qu'il y ait besoin de savoir dans quelle mesure la décision initiale a été libre. Au contraire, quand il s'agit de la décision elle-même, il est très difficile, sinon même impossible, de ne faire intervenir aucune hypothèse sur la place de la réalité psychologique dans l'ensemble de la nature ; de sorte qu'une étude complète de la décision et de la délibération devrait comprendre l'examen des théories de la volonté en suivant l'ordre qui a été indiqué au début de ce cours, depuis la doctrine de *Schopenhauer* d'après laquelle la volonté est tout, jusqu'à celles des purs mécanistes, d'après lesquelles elle n'est rien. Mais cette étude, très longue, ne saurait être entreprise ici ; on se contentera donc d'examiner quelques théories qui serviront de type.

On trouve une formule précise des doctrines mécanistes dans l'associationisme, c'est-à-dire dans cette psychologie qui, sans cesse hantée par le mécanisme, est calquée d'un bout à l'autre sur la con-

ception atomistique. Placé à ce point de vue, *Stuart Mill* (1) a fait de la décision une analyse qui est restée classique. Il essaie de montrer que l'âme qui délibère est comparable à une balance qui oscille avant d'arriver au repos, ou à un arbre qui lutte contre la tempête; dans un cas comme dans l'autre, dit *Mill*, l'issue pourrait être déterminée d'avance si l'on connaissait tous les éléments qui doivent intervenir dans ce calcul; et pourtant il y a une lutte et une apparence d'indécision. Dans ce passage, *Mill* est hanté par un rapprochement entre la force des motifs et les forces mécaniques. Sans approfondir pour le moment cette assimilation, il y a pourtant lieu de remarquer que la comparaison que fait ici *Mill* repose sur une pétition de principes. Il nous dit, en effet, que, avant de se fixer, la balance hésite comme nous le faisons nous-mêmes quand nous délibérons. Or, si nous nous en tenons à ce que nous voyons du dehors, cela n'est pas exact; à aucun moment, la balance n'hésite; elle ne tarde pas à se fixer; à chaque instant elle est en équilibre, et les positions successives par lesquelles elle passe ont toutes la même importance; s'il semble au premier abord qu'il en est autrement, c'est simplement parce que nous attribuons plus d'importance à la position finale qui, dans les exemples cités, présente pour nous un intérêt pratique. Il en va tout autrement dans la délibération; la décision, en effet, est présente à chaque moment de la délibération et en est la cause. Il n'y a donc pas d'analogie réelle entre les deux cas; et l'on ne peut s'expliquer que nous soyons portés à croire le contraire, qu'en admettant que nous commençons par prêter à la balance des états d'âme du même genre que les nôtres; si nous n'avions pas nous-mêmes ces états d'âme, nous ne songerions pas à dire que la balance hésite; de sorte que si *Mill* croit pouvoir assimiler la volonté à une balance, c'est parce qu'il a auparavant implicitement assimilé la balance à une volonté; et en cela il commet bien un cercle vicieux.

On retrouve cette même doctrine chez divers philosophes. *Spencer* (2) lui a donné une forme précise et qui laisse bien voir les postulats qui sont à sa base. L'indétermination apparente de nos actes et l'impossibilité où nous sommes de prévoir l'issue de la délibération s'explique, selon lui, par la très grande complexité des causes; de même, si un corps gravitant dans l'espace est soumis à l'attraction d'un grand nombre de masses différentes, sa course sera diffi-

(1) Cf. *La Philosophie de Hamilton; la liberté du Vouloir.*
(2) *Principes de Psychologie. La volonté.*

cile à calculer, et paraîtra indéterminée et libre dans une certaine mesure. *Spencer* assimile donc ici les forces psychologiques aux forces mécaniques. Il avait essayé de justifier ce rapprochement dans un paragraphe qui, chose remarquable, a disparu de la deuxième édition de son ouvrage. De deux choses l'une, écrivait-il : *ou bien* les faits psychologiques sont soumis à des lois ; dans ce cas, la psychologie est possible, et il n'y a pas de liberté ; — *ou bien* les faits psychologiques ne sont pas soumis à des lois ; mais alors la psychologie est impossible. Argument étrange ; car, sans doute, il est bon qu'il y ait une psychologie et des psychologues ; mais il est encore meilleur qu'il y ait des volontés libres dans la nature. Mais la vérité est que l'alternative formulée par *Spencer* ne s'impose pas, car la psychologie est possible, même si elle n'énonce pas des lois conçues sur le type rigide de la loi physique ou astronomique. Bien plus, rien ne prouve que, pour être une science, la psychologie doive formuler ses connaissances en lois ; car il n'est pas sûr qu'il n'y ait qu'une forme possible de connaissance exacte. Un grand romancier qui décrit un état d'âme peut-être exceptionnel ou même unique, me fournit, si sa description est bien faite, une règle pour m'observer moi-même ; de sorte que cette règle, quoique n'étant pas à proprement parler une loi, présente le caractère de généralité dont la science a besoin. Il faut même ajouter que ce travail du romancier est plus scientifique que celui du psychologue qui, alors qu'il prétend faire œuvre de savant, fait en réalité œuvre de métaphysicien en transportant le mécanisme dans la vie consciente dont il ne donne plus, dès lors, qu'un symbole vide. — Bref, l'assimilation des forces psychologiques à des forces mécaniques demeure injustifiée, et la psychologie scientifique serait possible même si la loi mécanique n'y trouvait pas place.

Entre le mécanisme qui nie absolument l'existence de la volonté comme réalité psychologique spécifiquement distincte, et celles qui, au contraire, font dériver de la volonté toute la vie psychologique, il y a des théories intermédiaires. L'une des plus intéressantes est celle de *W. James*. Elle a ceci de remarquable que, tout en maintenant l'existence d'une force spécifique, *James* fait au mécanisme une part très considérable. — Le point de départ de sa théorie est fourni par les phénomènes que *Carpenter* appelle *idéo-moteurs ;* ils consistent dans les cas très fréquents où une représentation se convertit elle-même en action ; ces faits, selon *James,* nous manifestent le vouloir sous sa forme nue ; dans certains cas pathologiques ou anormaux, dans l'hypnotisme, par exemple, ils apparaissent très nette-

ment ; selon *James*, la conscience du sujet plongé dans cet état est vide ; aussi croit-il tout ce qu'on lui dit, et accomplit-il les actes qu'on lui suggère. Les mêmes phénomènes se produisent, quoique sous une forme moins nette, à l'état normal : toujours l'idée tend d'elle-même à se jouer en action, à moins qu'il n'y ait dans l'esprit quelque autre idée antagoniste, douée elle-même d'un pouvoir idéo-moteur. Cela posé, voici en quoi consiste la délibération : une idée se présente à mon esprit ; elle tend à se prolonger d'elle-même en action ; mais, d'autre part, interviennent des considérations additionnelles qui *bloquent* en quelque sorte la décharge motrice ; il en résulte un état d'indécision ; tant que cet état se prolonge, nous disons qu'il y a une oscillation que nous appelons *délibération*. Cette délibération, *James* l'a finement analysée ; il fait remarquer notamment que l'effort y est relativement rare. Dans les cas où l'effort est absent, nous perdons de vue, au moment où nous nous décidons, celle des deux alternatives à laquelle nous renonçons ; au contraire, dans la délibération accompagnée d'effort, au moment où nous prenons la résolution d'embrasser tel parti, nous gardons l'autre aussi présent sous l'œil de la conscience. *James* a encore exprimé cette théorie sous une forme différente : vouloir avec effort, dit-il, c'est retenir notre attention sur les représentations raisonnables que nous voulons faire triompher de préférence aux représentations déraisonnables et passionnées. Lorsque nous maintenons ainsi, par un effort d'attention, les idées raisonnables présentes à l'esprit, nous voyons peu à peu diminuer la force des représentations antagonistes. Les représentations raisonnables possèdent en effet un pouvoir réfrigérant, et finissent par glacer l'étincelle vitale de la passion ; il y a en elles, selon *James*, quelque chose de si hostile à la vie, de si purement négatif, que lorsqu'elles posent leur doigt cadavérique sur la passion, elles la tuent.

On remarquera que, jusqu'ici, la part faite par *James* au mécanisme est très grande ; en effet, il n'a été question, dans ce qui précède, que des phénomènes idéo-moteurs et de l'attention prêtée à une idée « froide », cette attention étant, en somme, conçue simplement comme l'objet lui-même qui s'impose. Mais dès que nous cherchons à savoir comment l'attention se fixe, tout change, et nous sortons du mécanisme où nous étions jusqu'ici enfermés. C'est à ce moment, en effet, qu'intervient chez *James* l'obscure notion du *fiat*. Le *fiat* est la décision qui tient dans un instant très court ; il est le consentement mental qui déclanche l'attention, la fait se prêter ou se refuser, se prolonger ou non, et ainsi, grâce au processus décrit plus haut, per-

met à l'acte de se réaliser ou l'en empêche. Cet élément tout nouveau et complètement étranger au déterminisme distingue absolument la philosophie de *James* des conceptions mécanistes; cette philosophie nous apparaît en définitive comme l'effort le plus remarquable qui ait été fait pour pousser aussi loin que possible l'explication mécanistique des phénomènes de volonté, sans pour cela rendre impossible la réalité du libre arbitre ; afin de sauver celui-ci, elle le resserre comme en un point mathématique, le fait tenir tout entier dans le temps très court qu'exige le fait de dire le oui ou le non par lequel nous devenons les maîtres du mécanisme qui, dans cette doctrine, enserre de toutes parts notre liberté. — Ce *fiat* est en somme la *Volonté* de l'ancienne psychologie classique; mais, chez *James*, cet élément perturbateur du mécanisme et qui échappe à l'analyse est réduit au minimum.

Mais on peut se demander si *James* n'a pas séparé plus qu'il n'aurait fallu l'élément volitionnel d'indétermination et de liberté des autres éléments soumis au déterminisme ; de sorte qu'on ne voit pas très bien comment ces différents termes peuvent se rejoindre. La vérité est que l'élément spécifique de la volonté pénètre tous les éléments qui interviennent dans la délibération, aussi bien ceux qui tendent à renforcer l'action que ceux qui travaillent à l'empêcher. Mais pour le montrer, il faut commencer par distinguer différentes espèces de délibérations. En effet, dans certaines d'entre elles, la volonté n'intervient pas. Ce sont d'abord celles au cours desquelles nous oscillons entre deux partis qui nous sont également agréables, désagréables ou indifférents. Voici comment, en pareil cas, les choses se passent le plus souvent : l'esprit se représente tour à tour les différents possibles; il oscille pendant quelque temps, puis, à un moment donné, la délibération cesse d'elle-même, et nous nous trouvons en train d'accomplir l'une de ces actions. C'est qu'en effet l'oscillation de l'esprit ne saurait durer indéfiniment ; elle ne tarde pas à produire la fatigue. Lorsque celle-ci atteint un certain degré, celle des deux représentations entre lesquelles nous hésitons qui se trouve à ce moment présente à l'esprit, s'accomplit mécaniquement, en quelque sorte. C'est donc la fatigue qui, ici, détermine l'acte. — Il y a encore d'autres cas où nous délibérons sans que la volonté intervienne : ce sont ceux où notre hésitation vient de ce que nous ne sommes pas assez éclairés et compétents ; si nous l'étions, la décision se prendrait d'elle-même, en quelque sorte, automatiquement; elle n'est pas créée par nous, elle existe déjà virtuellement, et nous ne ferons que la découvrir. C'est ainsi que se passent les choses toutes

les fois que, la décision relative au but étant déjà prise, la délibération porte seulement sur les moyens ; ceux-ci n'étant pas tous également bons, nous cherchons lequel est le meilleur ; mais celui-ci existe déjà ; il ne s'agit que de le trouver ; de sorte qu'une personne suffisamment éclairée et compétente n'aurait pas besoin de délibérer.

On pourrait caractériser tous ces cas en disant que ce sont ceux où il est possible et même indispensable de prendre conseil. Ce n'est pas à dire qu'il soit jamais absolument inutile de prendre conseil ; mais toutes les fois qu'il s'agit d'une délibération portant sur une action qui intéresse profondément mon moi, je ne pourrais, à rigoureusement parler, recevoir un avis vraiment profitable que d'une personne qui serait dans l'état où je suis moi-même ; mais cette personne serait alors aussi embarrassée que je le suis. En définitive, dans certains cas, lorsque nous prenons conseil, et que nous y déférons, notre action est conforme à certaines maximes ou formules générales, explicites ou non, et dans lesquelles notre personnalité, dans ce qu'elle a de *spécifique*, ne s'exprime pas pleinement (1).

Ce qui caractérise ces deux espèces de délibérations dans lesquelles la volonté proprement dite n'intervient pas, c'est que *l'effort ne leur est pas essentiel*. Lorsque j'hésite entre une promenade et une lecture qui ne présentent pas pour moi d'intérêt profond, la promenade ou la lecture se dérouleront de la même façon, qu'elles aient été choisies avec ou sans effort. Il en est de même pour les actions du second genre ; elles sont des actions toutes faites, en quelque sorte, et qui ne portent pas la marque de l'effort dont il leur arrive d'être le résultat. C'est pourquoi nous disons que l'effort ne leur est pas essentiel ; la solution, trouvée au prix de grands efforts, eût pu être trouvée facilement, avec de la chance ou avec plus de science, et elle ne serait pas autre pour cela.

(1) Il nous arrive très souvent d'agir suivant des formules, soit par paresse, soit parce que nous n'aimons pas à prendre de responsabilité vis-à-vis de nous-mêmes. C'est sur cette habitude que nous avons de nous décider d'après des formules toutes faites que tablent ceux dont c'est en quelque sorte le métier de prévoir les actions des hommes : hommes politiques, hommes d'action. On s'imagine souvent que les grands hommes d'action sont des psychologues habiles à l'analyse intérieure ; il n'en est rien, et c'est ce qui fait leur force ; car de même que le psychologue est très loin de l'action, de même l'homme d'action est loin de la psychologie ; il se règle sur la supposition que les hommes agissent suivant des maximes fondées sur la vanité, l'intérêt, etc... Neuf fois sur dix, il devine juste. Mais la dixième, il peut se tromper très lourdement s'il a affaire à un homme vraiment individuel et qui, dans son action, traduit véritablement sa personnalité.

Au contraire, il y a des actions et des délibérations telles que *l'effort en fait partie intégrante*, de sorte que, si l'effort ne se fût pas produit, l'acte n'eût pas eu la même portée et la même signification; il n'aurait pas provoqué le même infléchissement de l'âme et les mêmes manières d'agir ultérieurement. Ici l'effort n'est donc plus quelque chose qui se surajoute à l'acte du dehors, il fait partie de sa structure interne.

Les actions de ce genre devraient être toutes celles qui ont pour nous une importance capitale, toutes celles qui auront une répercussion profonde sur notre destinée. Car il y a, le long de notre route, des points de bifurcation où nous devons choisir de nous engager dans telle ou telle voie ; et de ce choix dépendra notre vie. Lorsque c'est sérieusement que nous résolvons ces problèmes, l'effort fait partie intégrante de la délibération.

En quoi consiste donc cet effort? Nous avons vu que, suivant *W. James*, il consiste dans une fixation de l'attention sur l'idée raisonnable qui, douée d'un pouvoir réfrigérant, en quelque sorte, glace la passion. Cette théorie ne paraît pas s'appliquer à tous les cas possibles d'effort volontaire ; peut-être est-elle vraie lorsqu'il s'agit d'un conflit entre la raison et la passion ; mais ce conflit n'est ni le seul possible, ni même le plus fréquent ; il arrive souvent qu'il y ait conflit entre des éléments également rationnels, entre des devoirs, ou même entre une idée raisonnable et une passion généreuse. En réalité les choses passent d'une manière beaucoup plus complexe que *James* ne le suppose ; la vérité, qu'il a parfois aperçue mais qu'il n'a pas suivie jusqu'au bout, c'est que, dans le cas où l'effort fait réellement partie intégrante de la délibération, il n'y a pas, à proprement parler, conflit de forces, mais action et création véritable. Voici, en effet, ce que l'analyse nous y fait découvrir : une invention, un projet de remodelage de nous-même, ou, pour reprendre une expression que nous avons déjà proposée à propos des autres formes de l'effort, la *projection en avant d'un certain schème* de conduite, dans lequel il s'agit ensuite de couler les éléments psychologiques, par un processus d'actions et de réactions réciproques, analogue à ceux qui ont été précédemment décrits ; et c'est toujours la conscience de ces remaniements, de ces essais, qui constitue le sentiment de l'effort. Et les éléments sur lesquels s'exerce cet effort de combinaison ne sont ni d'ordre purement émotif ou sensible, ni d'ordre purement intellectuel ; ils participent de l'un et de l'autre à la fois, car c'est la conscience tout entière, l'âme comme tout qui intervient, et qui cherche à s'organiser d'une manière nouvelle.

Et ici, comme nous le disions, l'effort n'est plus un accident se surajoutant aux faits psychologiques ; il fait partie de l'action même, en ce sens que s'il n'intervenait pas dans la décision, si ces actions et ces réactions réciproques qui ont acheminé la volonté à l'acte ne s'étaient pas produites, l'acte n'aurait pas été accompli ; ou, s'il eût été le même extérieurement, il eût été autre intérieurement, il n'eût pas eu la même signification interne et n'aurait pas produit les mêmes conséquences.

C'est précisément pour cela que la délibération de ce genre occupe une durée déterminée qui n'est pas allongeable ou rétrécissable à volonté et qui fait corps avec elle ; il se produit, en effet, pendant les actions et les réactions réciproques des éléments psychologiques au cours de cette délibération, comme un processus vital de maturation de la volonté, analogue à l'évolution qui change le bourgeon en fleur et la fleur en fruit. Dira-t-on qu'il en est de même des autres délibérations qui toujours se déroulent dans une durée déterminée ? C'est vrai en un sens ; mais dans les autres délibérations, le temps n'intervient pas de la même manière et ne joue pas le même rôle. — Pour le bien voir, essayons d'une comparaison entre les œuvres d'art et les productions purement mécaniques. Pour faire, par exemple, la photographie d'une personne déterminée, il fallait auparavant une pose assez longue ; peu à peu on est arrivé à prendre ce qu'on appelle des instantanés, c'est-à-dire des photographies obtenues dans un temps très court. Or, rien n'empêcherait de concevoir que cette photographie fût prise dans un instant indivisible, dans un temps infiniment court et, en somme, nul. Et ce raccourcissement du temps n'empêcherait pas que ce ne fût toujours la même photographie ; on peut donc dire que le temps, ici, ne fait rien à l'affaire ; il n'intervient qu'*en fait*, non *en droit*, car théoriquement, étant donné l'appareil, la lumière et le sujet, la photographie est donnée virtuellement, et pourrait être obtenue dans un *instantané absolu*. — Considérons au contraire l'exécution d'un portrait par un grand peintre. La composition de cette œuvre exigera de la durée, mais une durée qui ne pourra être allongée ou rétrécie sans que change le portrait ; car le temps que l'artiste met à exécuter son œuvre est occupé par des essais, des tâtonnements, des esquisses, des états d'âme surtout, qui passent et repassent devant l'esprit du peintre et qui l'acheminent vers le portrait définitif ; et tous les efforts qu'il a faits il les condense dans son œuvre. Le temps, ici, fait donc bien corps avec l'œuvre et la pénètre ; elle occupe de la durée, non pas seulement en fait, mais en droit. — Et c'est pour cela que le résultat de ce travail est une création et,

comme telle, est absolument imprévisible, même si l'on connaît le modèle et le peintre, sa manière et les couleurs dont il se sert. — Dira-t-on qu'une intelligence surhumaine qui connaîtrait à fond le peintre et son genre de talent saurait d'avance quelle œuvre il produira ? C'est oublier que, pour cela, il faudrait que le talent de l'artiste fût quelque chose de donné une fois pour toutes, de définitivement fixé ; or, il n'en est rien : le talent de l'artiste se fait sans cesse, et se fera en partie par le travail même du portrait, de sorte que celui-ci, en même temps qu'il est l'effet du talent du peintre, contribue en même temps à le former ; le talent de l'artiste dépend de son œuvre comme celle-ci de celui-là, et par suite, toute espèce de prévision est ici impossible (1).

Si maintenant on revient aux différentes espèces de délibérations qui ont été distinguées plus haut, on constate aisément que pas plus que l'effort, la durée n'est essentielle aux deux premières. Dans celles du premier genre, lorsque nous oscillons entre deux partis, cette oscillation prend du temps *en fait* plutôt qu'*en droit;* car théoriquement l'acte auquel aboutit la délibération aurait pu être accompli immédiatement, sans être pour cela autre qu'il n'est. — Il n'en va pas autrement dans la deuxième espèce de délibération ; il est permis de penser qu'avec beaucoup de chance ou avec plus de savoir que nous n'en avons nous pourrions immédiatement trouver la solution cherchée. — Il n'en est plus de même dans les délibérations du troisième genre ; ici, nous l'avons vu, les éléments psychologiques évoluent en agissant les uns sur les autres, et cette évolution, semblable à celle que réalisent les processus vitaux, se déroule dans une durée que l'on ne peut allonger ou rétrécir à volonté.

Aussi les actes auxquels aboutissent ces délibérations sont-ils imprévisibles. Et qu'on ne dise pas que des actions de ce genre s'expliquent entièrement par le caractère de l'agent; car le caractère de l'agent résulte lui-même en partie de tels actes, parce que, pas plus que le talent du peintre, le caractère n'est quelque chose de figé et de donné d'avance tout fait; ce que nous faisons, sans doute, dépend en partie de ce que nous sommes; mais, d'autre part, ce que nous

(1) Ceci n'est vrai que des œuvres d'art qui sont des créations véritables, et dans la mesure seulement où elles sont des créations. Dans tous les autres cas, l'œuvre peut être prévue en partie. C'est ce qui arrive toutes les fois que l'artiste n'élabore pas son talent en même temps qu'il élabore son œuvre, par exemple, quand il vit sur son acquis et ne se modifie plus. Mais, dans ce cas justement, l'œuvre est moins le fruit des efforts présents que des efforts passés; elle participe du mécanique et est prévisible justement dans la mesure où elle n'est plus une création.

sommes dépend dans une large mesure de ce que nous faisons ; bref, supposer que le caractère étant connu, c'est-à-dire étant donnés tous les éléments du problème, la prévision serait possible, c'est faire une hypothèse absurde, parce que les éléments du problème font eux-mêmes partie de la solution.

Cela revient à dire que les délibérations de ce genre aboutissent à des actes libres au sens ordinaire du mot. En effet, par action libre le sens commun entend : 1° une action imprévisible, contingente, indéterminée au moins en partie ; 2° une action qui n'est pas l'effet d'un simple caprice, qui est raisonnable par un certain côté ; 3° c'est en somme une action qui est véritablement l'œuvre de l'agent. — Ces trois caractères, l'acte qui résulte d'une délibération du troisième genre les présente. Nous avons vu, en effet, qu'il est imprévisible ; d'autre part, il est rationnel. Mais, tandis que dans ce qui est mécanique le rationnel est donné avant, pendant et après, les éléments rationnels en lesquels on peut résoudre l'acte libre, l'intelligibilité qu'il contient, n'apparaissent qu'après. Vouloir par avance expliquer un acte, le prévoir, c'est supposer que l'avenir ressemblera au passé, puisque prévoir ce n'est pas autre chose que projeter le passé dans l'avenir ; or, l'action libre telle que nous la concevons est faite en partie d'éléments neufs et, comme tels, imprévisibles, et leur rationnalité n'est aperçue qu'après l'exécution de l'acte. — Enfin, l'action libre est bien nôtre en ce sens qu'elle nous ressemble comme le portrait au modèle : le portrait ressemble au modèle, mais aussi à l'artiste (1).

Telles sont les délibérations du troisième genre et les actes auxquel elles conduisent. Si l'on y réfléchit, on voit que la causalité psychologique complète qui s'y manifeste ne rentre dans aucun des cadres de notre entendement. Celui-ci ne conçoit, en effet, que deux espèces de causalité : une causalité mécanique ou efficiente, et une causalité intelligente ou finalité. Or la causalité psychologique que nous venons de voir à l'œuvre ne se ramène ni à l'une ni à l'autre. La causalité mécanique, en effet, consiste en une composition ou une synthèse d'éléments qu'on suppose invariables pendant tout le cours de l'opération. S'agit-il d'une synthèse de

(1) Sans doute, il serait difficile de tirer de là un critérium de l'acte libre ; il n'y a, du reste, pas de critérium absolu de ce genre : pendant qu'on agit il est impossible de dire dans quelle mesure l'acte est libre. Si l'on voulait un critérium approximatif de l'acte libre, peut-être pourrait-on dire que cet acte est celui que l'on ne regrette pas lorsqu'on l'examine après un temps assez long ; c'est alors la preuve qu'on reconnait qu'en l'accomplissant on a été vraiment soi-même.

forces, la trajectoire d'un boulet de canon, par exemple ? Elle s'explique mécaniquement par la composition de deux forces : celle de la poudre, qui lance le boulet dans la direction de l'axe du canon, et celle de la pesanteur, qui tend à faire tomber le boulet. Mais tous les éléments qui entrent dans une composition de ce genre sont considérés comme pouvant être connus et déterminés d'avance, et comme ne changeant pas au cours de l'opération. S'agit-il maintenant d'une synthèse chimique, ici aussi on suppose que les éléments ultimes sur lesquels elle porte sont immuables. — Il suit de là que la causalité mécanique n'est pas liée indissolublement au temps dans lequel elle se déploie ; elle est théoriquement et en droit indépendante du temps ; c'est-à-dire que, quoique le phénomène se produise dans la durée, la durée ne fait pas corps avec lui. En effet, quand nous disons que la course accomplie par un boulet de canon prend du temps, nous voulons simplement dire qu'elle est contemporaine du mouvement d'un mobile pris pour unité de mesure du temps. Le temps que la science attribue ainsi au phénomène produit par des causes efficientes ou mécaniques peut être calculé et traduit en chiffres ; mais ces chiffres resteraient les mêmes, quelle que fût la vitesse de ce mouvement, pourvu que la vitesse de tous les autres mouvements du monde matériel, y compris celle du mouvement pris comme unité de mesure du temps, augmente dans la même proportion. De sorte que si nous supposions que ces mouvements se produisent avec une rapidité infinie et, par suite, que tous les phénomènes présents, passés et futurs soient donnés simultanément, dans ce cas, entre tous les événements de l'univers nous aurions les mêmes formules mathématiques que maintenant, et de ce point de vue, il n'y aurait rien de changé. Cela prouve bien que l'entendement et la science ne considèrent pas les phénomènes du point de vue de la durée, et qu'ils les placent dans un temps allongeable ou rétrécissable à volonté, c'est-à-dire dans une sorte de milieu amorphe et indifférent à la nature des phénomènes qui l'emplissent.

On peut faire des remarques analogues en ce qui concerne la cause finale, si l'on entend par là ce qu'on désigne le plus souvent par ce mot. En général, quand nous parlons de finalité, nous pensons à celle qui préside au travail humain ; le but à atteindre, le modèle, peut alors être posé d'avance, et les moyens aussi ; ce modèle est la répétition d'un modèle ancien et est supposé fixe. On pourrait tout d'abord être tenté de croire qu'une causalité de ce genre implique nécessairement le temps ; mais, d'autre part, il suffit, pour se convaincre du contraire, de considérer l'analyse qu'en a faite un *Leib-*

niz chez qui le temps, quoique n'étant pas absolument irréel, n'est pourtant qu'une perception confuse.

Il n'en est plus de même dès qu'il s'agit de la *causalité psychique* proprement dite, telle qu'elle se révèle au cours de cet effort d'invention qu'est l'acte libre. Ici, en effet, les éléments ne sont pas donnés d'avance tout faits ; il est de leur essence même, nous l'avons vu, de changer pendant tout le cours de l'opération ; sans doute il y a un but qui, en un sens, est posé d'avance ; mais il est modifiable, et évolue pendant tout le temps que la volonté y applique son effort. Ce qui caractérise donc essentiellement ce processus, c'est qu'il est une élaboration continuelle et une continuité de progrès, c'est-à-dire une durée proprement dite, une succession que nous ne sommes plus libres, comme dans les autres cas de causalité, de convertir en simultanéité. Dans les délibérations du troisième genre, c'est-à-dire celles qui précèdent les actes libres qui sont aussi, nous l'avons vu, ceux auxquels l'effort est essentiel, nous saisissons un processus de durée véritable ; par suite, ni le point de vue de la cause efficiente, ni celui de la cause finale qui sont, en droit, en dehors du temps, ne s'y appliquent parfaitement ; ils ne sont que des points de vue abstraits pris par l'entendement sur un processus qui leur est étranger et qui, lui, compte parmi ses qualités intégrantes une durée déterminée.

Voilà donc un cas absolument privilégié et unique ; mais notre esprit ne se résigne pas facilement à voir dans le moi humain, dans la personnalité, un empire dans un empire ; et il a raison, car il faut que nous trouvions une communication entre le moi et le monde, entre la causalité psychologique et celle des autres choses de la nature.

La première solution, la plus simple, consisterait à dire que la causalité psychologique est illusoire, et qu'elle se ramène en définitive soit à la causalité efficiente, soit à la finale ; le déterminisme serait ainsi le fond des choses aussi bien en nous que hors de nous. Il nous semble, il est vrai, que les éléments auxquels nous avons affaire dans la délibération se transforment à mesure qu'elle se poursuit ; mais ce n'est qu'une apparence. Telle est la solution mécanistique : la causalité psychologique apparaît à la conscience avec des caractères à part, mais, au fond, ce n'est là qu'une illusion.

Une autre solution consisterait à soutenir que notre personnalité, notre caractère n'est pas dans le monde comme un empire dans un empire, parce que le fond des choses est ce que nous sommes nous-mêmes : nous nous percevons à chaque instant comme un progrès et une création perpétuelle ; mais les choses sont peut-être elles

aussi un jaillissement, une création perpétuelle; seulement il n'est pas de notre intérêt de nous les représenter de cette façon, car pour agir il faut avant tout que nous en extrayons des similitudes. De sorte que tout ce que nous pouvons faire, c'est de prendre sur la réalité deux systèmes de vues : l'un qui correspond à la finalité, et qui du reste n'est pas indispensable à la science ; l'autre, qui correspond à ce que nous appelons la causalité mécanique, et qui n'est pas adéquat à la réalité ; celle-ci déborde de toutes parts les cadres de la science, et glisse à travers les mailles du réseau dans lequel elle essaie de l'enserrer.

Il reste enfin une troisième solution à laquelle se sont ralliés plusieurs métaphysiciens qui, d'une part, n'ont pas voulu nier purement et simplement l'efficacité du caractère ou sa création par l'individu, c'est-à-dire la liberté, et, d'autre part, ont tenu à rendre possible une conciliation de la causalité psychologique impliquée dans cette doctrine, avec les autres formes de la causalité. L'artifice de cette solution consiste à couper, en quelque sorte, l'acte de libre création en deux ; on place, d'un côté, ce que l'entendement peut y atteindre et faire entrer dans ses cadres, de l'autre, l'élément création. Puis on met ces deux éléments dans deux domaines différents ; on situe dans le monde sensible, comme disaient les anciens, dans le monde des phénomènes, comme disent *Kant* et *Schopenhauer*, le déterminisme, et on rejette la causalité libre en dehors de ce monde. Cette théorie, que *Kant* et *Schopenhauer* ont soutenue avec force, on la trouvait déjà sous une forme mythique chez *Platon*. *Plotin* l'a reprise à son tour ; il l'a dépouillée de ce caractère mythique et l'a traduite en des termes tels que souvent il est difficile de dire où est la différence entre sa théorie et celle qu'on trouve exposée dans la *Critique de la Raison pure*.

Le problème était pour *Plotin* de trouver une solution qui, bien qu'assujettissant tout au déterminisme stoïcien, nous laissât pourtant la possibilité d'être quelque chose; il fallait pour cela que l'âme fût une cause initiale, un commencement absolu (πρωτουργος), qu'elle fût κυριωτατη αὐτῆς, soustraite à la nécessité ; c'est en somme le problème des rapports de ce que nous appelons *science* et *conscience*. Plotin commence donc par admettre dans le monde sensible un déterminisme qui, pour n'avoir pas la forme mathématique, n'en est pas moins radical ; il dira par exemple que l'univers est comme un organisme où tout est si parfaitement solidaire, que toute modification subie par un point quelconque retentit sur tout le reste ; cette comparaison et d'autres du même genre traduisent l'idée de la liaison universelle des phénomènes. Pour ce qui est de nos actions, elles

s'expliquent rigoureusement par notre caractère et par la place particulière que nous occupons dans tel ou tel point de l'espace et du temps. Mais ce caractère, cette destinée, cette place que nous occupons, tout cela c'est nous qui l'avons choisi, ce qui revient à dire qu'en plus de la causalité qu'on pourrait appeler *sensible,* il y a une causalité toute différente qui consiste en un libre choix, en une espèce de création du caractère lui-même. Qu'est-ce que cette causalité ? *Plotin,* parti de la pensée platonicienne, exprime d'abord sa théorie sous une forme mythique. Il y a selon lui, dans le monde intelligible, des idées qui représentent des individus ; et ce que nous appelons l'âme d'un individu n'est pas autre chose que cette idée tombant dans le monde sensible. Comment expliquer cette chûte ? *Plotin* dit que l'âme, poussée par une sorte d'audace, ne veut pas rester unie aux autres êtres intelligibles et à Dieu ; elle veut vivre d'une vie indépendante, et c'est pourquoi elle se laisse tomber dans un corps. Ailleurs *Plotin* présente cette chûte comme le résultat d'une sorte de fascination : des corps s'ébauchent sans cesse dans la nature, l'âme les aperçoit ; elle croit se reconnaître dans l'un d'eux, s'y laisse tomber et achève ainsi de l'animer. Ce ne sont encore là que des mythes, des images ; mais, dans certains textes, on trouve une interprétation métaphysique de la doctrine ; *Plotin* y présente la causalité de l'âme comme *sui generis,* comme différente de la causalité sensible, et la manière dont il la conçoit rappelle alors la position de soi par soi chez *Spinoza ;* les âmes, dit-il, dérivent d'essences intemporelles ; toutes ces essences se posent une fois pour toutes dans l'éternel ; elles émanent de l'*Un* comme les rayons émanent du soleil et lui sont coéternelles, comme dirait *Spinoza ;* comme les monades de *Leibniz,* elles sont toutes les visions possibles sur Dieu. Enfin, toute la nature dérivant par voie de diminution de la totalité des intelligibles, il doit y avoir dans le développement de la nature un point correspondant au *Socrate* intelligible. Telle est, très résumée, la théorie de *Plotin.*

Kant (1), comme *Plotin,* pense que tout ce que nous faisons s'explique par notre caractère empirique ; mais celui-ci a sa cause dans le caractère intelligible, qui résulte d'un acte libre *intemporel,* par lequel nous nous faisons ce que nous sommes.

Schopenhauer, sur ce point comme sur plusieurs autres, a simplifié les idées de *Kant.* Sa théorie c'est qu'il y a une loi individuelle circulant à travers nos actions et constituant notre véritable caractère ;

(1) Cf. *Critique de la Raison pure : Possibilité d'une causalité par Liberté.*

l'histoire d'une personne peut être comparée au développement d'un arbre ; toutes ses parties sont la manifestation d'une même tendance qui fait leur unité et qui dérive d'une volonté intemporelle. Sans doute, il y a entre nos actions une liaison de causes et d'effets qui paraît les faire dépendre d'un déterminisme souvent capricieux ; mais si, arrivés à un certain âge, nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur notre destinée, nous la voyons prendre un sens, et ce qui nous y paraissait accidentel perd ce caractère à nos yeux ; sous la variété des événements nous apparaît une loi unique ; de sorte que si le berger eût, par aventure, été roi, sa vie eût été faite d'événements absolument autres, et pourtant, au fond, elle eût été analogue ; c'eût été comme la même mélodie, mais sur un ton différent.

Plus explicitement que *Schopenhauer*, *Emerson* a exprimé cette idée dont on trouve l'analogue dans le sens commun, que notre caractère transcende nos actes et qu'il y a souvent, à ce point de vue, inadéquation entre celui-là et ceux-ci ; il dit, par exemple, de lord *Chatham* et de *Washington* que leur caractère était très supérieur à leurs actes, et qu'il y avait en eux quelque chose de tel qu'on en attendait plus qu'ils ne faisaient. Dans d'autres cas, au contraire, nous avons le sentiment que le caractère de certaines personnes est inférieur à leurs actes, et qu'elles ne soutiennent leur rôle qu'au prix d'un continuel effort.

Ces remarques sont exactes ; il est vrai que le caractère dépasse ses œuvres ; mais il n'y a là rien de spécial à la vie psychologique ; la nature vivante nous présente sans cesse des causes débordant leurs effets. C'est ainsi qu'un organisme unicellulaire peut être sectionné en parties capables de reformer le tout ; tout se passe comme si certaines cellules avaient le pouvoir de faire beaucoup plus qu'elles ne font d'ordinaire ; et ce pouvoir reparaît quand il en est besoin pour régénérer une partie de l'être. — De même, lorsque *Schopenhauer* parle de la possibilité pour l'histoire d'un individu d'être la même bien que les événements qui la remplissent soient différents, on peut faire remarquer que cela est vrai aussi de la vie ; l'évolution est une série d'adaptations à des circonstances diverses, et l'on voit souvent des adaptations similaires obtenues par des voies tout à fait différentes, comme si, à travers ces accidents variables, courait un fil dont les sinuosités demeurent les mêmes. Nous nous trouvons donc ici en présence d'une loi générale de la vie, non d'un fait spécial à l'homme et au caractère et réclamant une explication transcendante.

Une hypothèse comme celle de *Plotin* ou de *Kant*, posant d'un côté la liberté, de l'autre le déterminisme, ne sauve pas ce que l'on veut garder, car il reste encore à expliquer comment les manifestations de l'acte libre intemporel peuvent s'insérer dans la nature. Selon Plotin, la nature est la réfraction, dans l'espace et le temps, de la totalité des libertés se compénétrant mutuellement. Mais cette théorie n'explique l'insertion de la liberté dans la nature qu'à la condition que tous les intelligibles se posent en même temps, et en même temps que Dieu sur lequel ils sont autant de points de vue ; de sorte que la liberté de l'individu qui se poserait elle-même, sans lien avec le reste, est exclue. — La solution présentée par *Kant* n'est pas plus satisfaisante. Selon lui, liberté et nécessité ne sont que des différences de points de vue ; or, s'il n'y avait qu'une seule chose en soi et une seule liberté, on pourrait comprendre que ce qui est liberté à un point de vue soit nécessité à un autre ; mais comment une pluralité de libertés intemporelles est-elle compatible avec une nature dont tous les phénomènes sont parfaitement liés ? Voilà ce qu'il n'est pas aisé de concevoir.

Mais, pour concilier la liberté et le déterminisme, point n'est besoin de dépasser le monde où nous vivons ; il suffit de bien voir quelle est la signification du déterminisme que réclame l'entendement. Pour cela on remarquera d'abord le caractère avant tout *pratique* de l'intelligence. C'est dans l'action que celle-ci a contracté ses habitudes fondamentales ; or ce qui est indispensable pour l'action, c'est que nous puissions lier le *même* au *même*. Déjà, chez les animaux, l'intelligence ne sert qu'à éclairer l'action par la perception des similitudes ; de même, l'intelligence humaine, poussée par les tendances utilitaires qui l'ont fait naître, extrait de la réalité sans cesse changeante des similitudes, de la même façon que, au cours de la digestion, notre organisme s'assimile certaines substances, toujours les mêmes, qu'elle extrait des aliments les plus divers. — Il n'en faut pas conclure avec les idéalistes que la nature est construite par l'esprit humain et que nous la tirons tout entière de notre propre fonds, mais simplement qu'elle se prête à cette élaboration. Celle-ci consiste en un travail négatif plutôt que positif ; car pour l'obtenir il suffit de négliger l'aspect nouveauté que présentent les choses et l'incessante création du réel dans la durée (1). — Cet aspect, la

(1) Il n'en faut pas conclure que notre science des phénomènes est purement conventionnelle ; elle ne l'est que dans sa *forme* et en fait, non en *droit*. La *forme* de la physique est en partie relative à l'ordre dans lequel cette science étudie et connaît les phénomènes. Si, par exemple, on avait connu l'électricité

science le néglige, à plus forte raison encore, dans les études des faits organiques ; elle ne considère que le côté inertie et inorganisation qu'ils présentent. Mais ce point de vue devient ici manifestement insuffisant pour nous donner, des phénomènes vitaux, une connaissance complète ; car dans ce nouveau domaine un courant de contingence traverse la matière et l'organise ; il y a comme une création de soi-même qui présente quelque analogie avec le fait fondamental de la volonté libre. A plus forte raison celle-ci, qui est comme le dernier épanouissement de la vie, déborde-t-elle les cadres scientifiques de l'entendement. L'effort volontaire par excellence est en effet un effort pour se constituer à soi-même son caractère, pour le modeler en agissant sur certaines prédispositions organiques et sur les premières formes plus ou moins volontaires qui servent de substratum au caractère (1).

On est donc ramené ici au problème des rapports du psychologique et du physiologique, problème dont M. *Bergson* a, dans ses cours et ses travaux antérieurs, proposé la solution que l'on sait. Cette relation a été étudiée par lui surtout à propos des faits normaux et pathologiques de la mémoire, dans lesquels, ainsi qu'il l'a montré, on peut le saisir sur le vif. On connaît les conclusions auxquelles M. *Bergson* est arrivé sur ce point : le physiologique ne détermine le psychologique qu'en partie seulement ; de sorte que celui qui pourrait voir ce qui se passe dans le cerveau, même s'il avait la clef de

avant la pesanteur, on aurait exprimé celle-ci en fonction de celle-là, au lieu d'exprimer les faits électriques en fonction de l'attraction. — Quant au caractère conventionnel que présente *en fait* notre physique, il tient au morcellement inévitable des études scientifiques.

(1) Nous naissons, en effet, avec certaines prédispositions organiques à réagir d'une certaine manière aux excitations. — Il y a trois sortes de réactions naturelles : 1° Celles qui sont consécutives à des excitations physiques (réflexes du bulbe ou de la moelle) ; 2° les réactions à des perceptions (mécanismes cérébraux, mouvements d'utilisation ou de répétition de la perception) ; 3° réactions propres de l'individu aux excitations morales (caractère). Elles se distinguent des précédentes en ce qu'elles varient avec les individus et préparent des mouvements ou du moins des attitudes.

A la base du caractère il y ainsi des habitudes motrices ou des dispositions à prendre certaines habitudes, qui doivent imprégner les différents mouvements dans ce qu'ils ont de personnel. — Telles seraient les bases organiques du caractère. Et c'est par ce côté seulement que la science peut aborder l'étude du caractère. Car considéré globalement, il est essentiellement individuel et, à cause de cela, il est peut-être la seule chose du monde que l'on ne puisse classer. Mais ce qu'on peut classer, ce sont les mouvements et les habitudes qui constituent sa base, la substructure physique du caractère, lequel, du reste, n'en découle pas nécessairement, pas plus qu'une maison n'est déterminée nécessairement par ses fondations, puisque, celles-ci restant les mêmes, il serait possible d'édifier sur elles bien des maisons différentes.

la correspondance entre le psychologique et le physiologique, n'en serait pas moins incapable de savoir de quels faits psychologiques, de quelles représentations la conscience est le théâtre à un moment donné ; il pourrait seulement déterminer des cercles en dehors desquels ne peut se trouver notre représentation. De même, celui à qui l'on ferait connaître le nombre des scènes de telle pièce de théâtre, la position des acteurs à chaque instant, bref, le schème spatial de la pièce, ne connaîtrait pas pour cela la pièce elle-même, et ignorerait ce que disent et pensent les personnages ; car avec les mêmes éléments il serait possible de construire, non pas n'importe quelle pièce, mais néanmoins un nombre indéfini de pièces. — De la même manière les phénomènes cérébraux ne dessinent que les articulations motrices, le schème spatial du phénomène psychologique concomitant ; sans doute, tels faits physiologiques, une fois posés les faits psychologiques qui les accompagnent, ne peuvent plus être quelconques ; mais ils ne sont pas non plus déterminés par là même. En d'autres termes, le fait physiologique est une base beaucoup plus étroite que ce qu'elle supporte ; reprenant l'image bien connue que l'on trouve dans *Mémoire et Matière*, M. *Bergson* compare l'esprit à un cône reposant sur sa pointe, celle-ci figurant les mécanismes moteurs du cerveau par lesquels il nous est possible d'agir sur le milieu extérieur.

Le rapport entre le caractère moral et le caractère organique que nous apportons en naissant est un cas particulier de la relation qui vient d'être esquissée sous sa forme générale, et qui rend possible l'indétermination, nécessaire pour que notre volonté soit libre. Dans *Matière et mémoire*, M. *Bergson* a distingué, à propos de la mémoire, deux plans extrêmes : le plan *inférieur*, celui de l'action, et le plan *supérieur*, celui du rêve, contenant tout notre passé. Sur le plan inférieur est l'état cérébral qui détermine à chaque instant l'orientation de notre mémoire et dirige l'évocation actuelle des souvenirs, de telle sorte que nous n'avons jamais, à un moment donné, le choix entre toutes les images de notre vie passée, conservées sans déchet dans notre mémoire. Mais néanmoins ce choix peut porter sur un nombre très grand de souvenirs, car nous pouvons nous placer plus ou moins haut au-dessus de ce plan de l'action ; et il en résulte différents états de la mémoire qui pourtant sont tous capables de se couler dans le même cadre cérébral. Il en va de même pour le caractère ; ce que nous appelons un effort plus ou moins intense de la volonté pour nous recréer nous-mêmes est un effort pour nous placer plus ou moins haut au-dessus du substratum organique que

nous apportons en naissant ; et le développement de notre caractère se résout de ce point de vue dans la série des positions plus ou moins élevées de notre moi relativement à ce substratum organique.

Si l'on analyse cette opération, on retrouve un processus analogue à celui qui a été indiqué à propos des autres formes de l'effort volontaire. L'effort pour nous remodeler consiste à projeter en avant une certaine forme de nous-même et à essayer de remplir cette forme, pour la réaliser, avec des éléments déjà donnés de notre caractère. Mais il arrive constamment que la forme change au cours même du processus de sa réalisation ; en fait, nous ne réalisons jamais exactement ce que nous avions d'abord l'intention de réaliser ; il se produit une série d'échanges entre l'avenir conçu comme modèle et le présent, de sorte que nous retrouvons une fois de plus le caractère essentiel de l'effort volontaire, dans cette continuelle instabilité des éléments qui, sous l'action de l'effort qui les pénètre, subissent une incessante déformation pendant tout le cours de la durée dans laquelle ils se développent. Et ce sont encore ces actions et réactions qui apparaissent confusément à la conscience sous la forme du sentiment de l'effort.

Au-dessous de cette forme supérieure de l'effort nous en trouvons d'autres qui ne sont que des dégradations ou mieux des imitations de celle-là dans des sphères limitées de la vie psychologique. 1° Nous avons vu, en effet, que le travail d'invention, qui n'est autre chose que l'effort global, en quelque sorte, de l'intelligence, consiste dans la projection en avant d'un certain *schème* ou hypothèse anticipée de la solution ; puis on cherche dans l'intelligence statique des éléments préexistants qu'on oriente vers cette forme vide pour la remplir ; ce travail s'effectue par un processus d'actions et de réactions réciproques au cours desquelles les représentations et le schème se modifient mutuellement. Le sentiment de ces essais multiples et du progrès qui les accompagne constitue ce qu'il y a de spécifique dans cet effort dont l'invention est le terme. 2° Dans des sphères limitées de l'intelligence on retrouve un processus analogue. Par exemple, une perception peut être reçue passivement ; mais on peut aussi ne l'accepter que comme un cadre, un *schéma* que l'on remplira avec des images empruntées au souvenir ; et ici aussi l'adaptation des images avec le schème ne sera obtenue que grâce aux concessions réciproques que ces deux termes se feront. Et ce sont encore ces processus qui, accompagnés aussi de résonances organiques, servent de base au sentiment de l'effort d'attention. 3° Enfin, dans le domaine des sensations musculaires elles-mêmes, on rencontre un

processus qui ressemble à ceux qui viennent d'être décrits ; la seule différence c'est qu'ici ce sont des mouvements qu'il s'agit d'infléchir de manière à les insérer dans un schème, par une série de tâtonnements, d'actions et de réactions mutuelles entre des images, des sensations kinesthésiques, et le schéma kinesthésique.

Telles sont les conclusions générales de ce cours. Il n'est pas une étude complète de la volonté ; il a seulement consisté à prendre sur le sentiment de l'effort un certain nombre de vues destinées à fournir, par la seule introspection, des indications sur la nature du vouloir en général. — Dans toutes les formes d'effort volontaire qui ont été étudiées, l'analyse a révélé quelque chose de commun : un certain nombre d'éléments reliés par une relation *sui generis* dont on peut suggérer la nature en faisant appel à l'observation que chacun peut faire sur soi.

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. HÖFFDING. — *Les philosophes contemporains.* Un vol. in-8°, Alcan, Paris, 1907.

Dr HARTENBERG. — *Sensations païennes.* Alcan, Paris, 1907.

A. SCHOPENHAUER. — *Philosophie et philosophes.* Un vol. in-18, Alcan, Paris, 1907.

A. MAIRET. — *La responsabilité.* Étude psycho-physiologique. Roulet, Montpellier, 1907.

E. RICARD. — *Éléments de patrologie et d'histoire des dogmes du Dr Rauschen.* Rocher et Chernoviz, Paris, 1907.

Dr CAMILLE SPIESS. — *L'âme et le corps au point de vue psychologique, à propos d'un ouvrage de M. Binet.* Un vol. in-8° de 32 pp. Georg et Cie, Genève, 1907.

ABBÉ PONSARD. — *La croyance religieuse et les exigences de la vie contemporaine.* Un vol. in-16 de 272 pp. Beauchesne, Paris, 1907.

ABBÉ LOUIS CHASLE. — *Sœur Marie du Divin Cœur.* Un vol. in-12 de 433 pp. Beauchesne, Paris, 1907.

M. LEPIN. - *Pourquoi l'on doit être chrétien.* Un vol. in-16 de 64 pp. Beauchesne, Paris, 1907.

P. SAINTYVES. — *Le miracle et la critique scientifique.* Un vol. in-16 de 96 pp. E. Nourry, Paris, 1907.

J. DE BONNEFOY. — *Vers l'unité de croyance.* Un vol. in-16 de 121 pp. E. Nourry, Paris, 1907.

Dr LORENZ BRÜTT. — *Die Kunst der Rechtsanwendung.* Un vol. in-8° de 214 pp. J. Guttentag, Berlin, 1907.

RUDOLF EUCKEN. — *Hauptproblem des Religionsphilosophie des Gegenwart.* Une brochure in-8° de 120 pp. Reutter und Richard, Berlin, 1907.

ANTONIO ROSMINI. — *Compendio di Etica e breve storia di essa.* Un vol. in-8° de XV+276 pp. Desclée, Roma, 1907.

W. WINDELBAND. — *Kuno Fischer Gedächtnisrede.* Un vol. de 41 pp. Charl Winter, Heidelberg, 1907.

LASPLASAS. — *Mi concepto del mundo,* libro I. Un vol. in-8° de VIII+260 pp.

WALTER POLLACK. — *Über die philosophischer Grundlag der Wissenschaftlichen Forschung.* Un vol. in-8° de 154 pp. Dummbers, Berlin, 1907.

Dr SINCLAIR. — *Der Utilitarismus bei Sidgwick and Spencer.*

H. RASHDALL. — *The theory of Good and Evil.* 2 vol. in-8° de 350 pp. environ. At the Clarendon Press, Oxford, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

LE PROBLÈME DU MAL [1]

1. — A mesure que l'échec de nos démarches successives nous persuadait qu'il ne convient pas à l'homme de vouloir résoudre entièrement le problème du mal ; d'une ascension lente, mais irrésistible, une autre conclusion, ou, si l'on veut, une autre question, s'élevait en notre esprit. Il est déraisonnable de vouloir *résoudre* le problème ; mais est-il même raisonnable de le *poser?*

La méthode analytique a fait passer sous nos yeux les difficultés inhérentes à chacune des explications essayées.

Un dilemme résumera peut-être, en un relief plus saillant, les difficultés du problème classique dont nous contestons ici la valeur.

Ou Dieu pouvait créer un autre ordre providentiel, d'où le mal eût été absent ; ou il ne pouvait pas produire un autre univers que celui auquel nous appartenons. Il faut que le problème, s'il existe, se tranche par l'une ou l'autre affirmation. Cette bifurcation marque les deux voies principales entre lesquelles choisissent nécessairement tous ceux qui s'engagent dans la discussion du problème du mal. Or, les deux routes semblent aboutir à une impasse ou à un abîme. Les deux issues semblent condamnées.

Si vous choisissez le premier membre de l'alternative, si vous admettez que Dieu pouvait créer un monde meilleur, d'où

[1] Cet article est extrait d'un volume de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*, intitulé *Dieu, l'Expérience et Métaphysique*. Le livre IV de cet ouvrage est consacré tout entier à l'étude du Problème du Mal. Après avoir critiqué dans le premier chapitre de ce livre les différentes solutions proposées, nous tâchons, à notre tour, dans le second chapitre, d'élucider le problème, en le délimitant. C'est le second chapitre qui est ici reproduit. L'ouvrage paraît à la librairie Rivière, 30, rue Jacob, Paris, en même temps que ce numéro de la Revue.

le péché et la souffrance auraient été exclus ; vous vous heurtez à cet obstacle, à cette muraille de diamant, à moins que vous ne préfériez dire que vous êtes pris à l'engrenage des dilemmes sans fin. Une question, en tout cas, surgit, qui vous saisit ou vous arrête : Était-il mieux de créer un monde meilleur? Comment résoudre un tel problème? Par la négative? Mais ne voyez-vous pas là une contradiction dans les termes? Comment oser prétendre qu'il ne vaut pas mieux créer un monde meilleur? Autant dire qu'un monde meilleur ne serait pas meilleur. Si nous restions dans l'ordre relatif où se meut souvent l'activité humaine, un tel langage se concevrait. Ici le mieux peut être l'ennemi du bien. A poursuivre un idéal irréalisable, on risque de compromettre un bien accessible. Le résultat net est un déchet, une défaite. On a sacrifié le mieux réel au mieux apparent. Mais la question suprême que l'on appelle le problème du mal n'appartient pas au monde des apparences et des contingences. Le monde meilleur dont les philosophes prétendent parler, serait un monde absolument et véritablement meilleur que celui où nous vivons. Dès lors, est-il possible de soutenir qu'il vaut mieux que ce monde meilleur n'existe pas? Nous voilà donc relancés vers l'affirmative. Nous sommes tentés d'affirmer que Dieu eût sagement fait de créer un monde supérieur à l'univers actuel. Mais cette position est également intenable. L'esprit humain ne parvient pas à concevoir que Dieu puisse s'appeler infiniment bon, alors qu'il eût mieux fait de créer un autre monde. Il semble inutile de poursuivre plus longtemps nos investigations dans cette voie.

Revenons à l'embranchement. Nous avions opté pour la doctrine qui considère Dieu comme l'auteur libre de l'ordre actuel. Cette route est un dédale. Essayons l'autre chemin. Supposons maintenant qu'il fût impossible à Dieu d'appeler à l'existence un ordre de choses meilleur. Cette affirmation peut s'entendre de deux manières également embarrassantes. Cette impossibilité viendrait de l'une de ces deux raisons. Ou bien le monde qui nous désole par le spectacle du mal serait le meilleur des mondes possibles. Nous avons vu quelle stupeur produit dans l'esprit qui réfléchit une telle prétention. C'est, en une seule,

réunir plusieurs affirmations, non seulement arbitraires, mais à peu près incompréhensibles. Quiconque, en effet, regarderait l'ordre actuel comme le meilleur possible, supposerait d'abord que le nombre des mondes possibles est nettement déterminé, et qu'ils sont susceptibles d'un classement. Le premier de la liste ne contiendrait pourtant qu'une somme finie de perfection. Aussi faudrait-il conclure, soit qu'il n'est pas vraiment le premier, et qu'un monde meilleur encore est concevable, soit qu'il est tout ensemble fini, par définition, et infini, puisqu'il exprime tout le bien possible. Passons sur cette première sorte de difficultés. Il existe une série de mondes possibles, qui se compose d'un nombre fixe de degrés, et qui se termine par un échelon suprême : soit. Reste à prouver que le monde actuel représente ce maximum de perfection. Qui le croira ? N'est-ce pas un fait d'expérience psychologique, que nous concevons, ou pensons concevoir, un ordre de choses plus clair, plus juste et plus serein ?

Mais, dira-t-on, vous rêvez d'une perfection chimérique. Dieu ne pouvait pas témoigner autrement sa bonté. Ainsi nous passons à la seconde interprétation de notre formule. Ce monde n'est pas l'objet d'un libre choix. Si Dieu était libre de créer ou de ne pas créer, — question qu'il faudrait cependant examiner, — du moment qu'il voulait appeler d'autres êtres à l'existence, il devait nécessairement produire le monde actuel. Tout autre était irréalisable, ou n'avait qu'une possibilité logique, théorique, lointaine. Bref, l'acte créateur est libre *quoad exercitium*, mais nécessaire *quoad specificationem*. Combien trouverait-on de théologiens ou de philosophes à professer cette théorie ? Par quelles preuves l'établirait-on ?

La négative et l'affirmative mènent à d'insolubles questions. Soit que l'on dise : Dieu pouvait créer un monde meilleur, soit que l'on opte pour l'autre partie de la disjonction, on entre dans la voie des propositions arbitraires ou inintelligibles. Les deux solutions troublent l'intelligence. N'est-ce point le signe d'une antinomie ?

Une antinomie, d'autre part, n'est-elle pas l'indice d'une question mal posée ?

Pourquoi nous fatiguer à un labeur de Sisyphe ? Pourquoi

essayer encore de rouler jusqu'au sommet de la montagne le rocher qui toujours retombe, et qui finira par nous entraîner dans sa chute et nous écraser? Qui donc nous a chargés de cette tâche, et punis de ce supplice?

2. — La philosophie des chrétiens serait-elle moins avisée que la sagesse païenne? Ils savaient encore, ces penseurs naïfs, que l'âme, Psyché, a parfois de fatales curiosités; qu'il est des désirs insatiables et des vases sans fond, que vainement l'on essaierait de remplir; et que, si l'on veut prendre part à la vie féconde des cités, devant les sphinx qui en gardent l'entrée, il faut passer, le regard indifférent, la bouche close.

Et ne savons-nous pas, nous-mêmes, par l'exemple du plus hardi des docteurs de l'Église, qu'attaquer certains problèmes, c'est vouloir, dans une coquille, faire entrer l'Océan?

Qui donc nous impose de discuter le problème du mal? De quelle région de l'âme cette curiosité est-elle née? Car, il ne suffit pas qu'un problème se présente à l'esprit et même l'obsède, pour mériter une attention volontaire. Il est des pensées mauvaises et des interrogations morbides. Quelle garantie avons-nous que le problème du mal ne soit pas de ce nombre? La psychologie médicale dénonce, comme un des symptômes et des effets de la psychasthénie, l'abus des recherches métaphysiques, et elle constate la parenté de cette disposition avec la maladie des scrupules. C'est qu'il est plus facile qu'on ne croit de prendre la rêverie pour la curiosité, oubliant que, s'il y a une rêverie de l'imagination, il existe aussi une rêverie de l'intelligence. Rêverie subtile peut-être, rêverie géniale, si l'on veut, mais rêverie tout de même, la pensée spéculative, quand elle ne se rattache pas aux nécessités de la vie intégrale, quand elle ne présente pas un intérêt humain, quand elle reste sans répercussion sur le savoir utile, à plus forte raison, quand elle déconcerte ou paralyse l'action morale.

Je veux bien que ce soit à la raison pure de résoudre les problèmes. Ce n'est pas toujours à elle seule qu'il appartient de les établir. Les facultés abstraites ne suffisent pas à en contrôler la légitimité.

Leur dénier cette compétence, ce n'est, du reste, pas se livrer au pragmatisme extrême, et se désintéresser, par exemple, du dogme de la Sainte Trinité, sous prétexte que la génération du Verbe ou la procession de l'Esprit n'aurait aucun effet sur ma vie. Ici la liaison existe, indirecte, mais réelle. Il m'importe, pour remplir ma destinée, de savoir si je dois croire les enseignements de l'Église. Un lien immédiat unit la vérité spéculative et la conclusion pratique. Mais je me contredirais moi-même, si je ne me préoccupais pas d'apprendre quelles vérités particulières reposent sur l'autorité générale de l'Église, ou me sont transmises par elle. Par la vérité immédiatement pratique de la divinité de Jésus-Christ et du magistère de son Église, tout le *credo* intéresse ma conduite. Avant d'être un aliment pour son intelligence curieuse de spéculations, le dogme est un devoir pour l'homme, tenu de soumettre à Dieu son esprit et tout son être.

Ai-je également le devoir de résoudre le problème du mal? Et d'où viendrait ce devoir? Qui me l'aurait promulgué? L'Église m'assure qu'il est des « fautes heureuses », et que Dieu tire le bien du mal : mais elle n'a jamais défini le dernier *comment*. Jésus-Christ pleure sur Jérusalem coupable et sur l'immensité de nos maux, alors qu'il est le Maître du bien et du mal ; mais il ne m'a pas obligé de comprendre le dernier *pourquoi*. Si, pressée de se prononcer entre Bañes et Molina, l'autorité infaillible a toujours refusé de faire sienne l'une ou l'autre réponse, n'est-ce pas qu'il lui déplaît de voir agiter le problème de la prédestination? Donc au philosophe chrétien qui se débat aux prises avec le problème du mal, et qui veut expliquer pourquoi Dieu n'a pas créé un monde meilleur, je fais observer qu'il se charge bénévolement, j'allais dire : naïvement, d'une tâche que nulle autorité religieuse ne lui a imposée. Ce n'est donc pas un devoir dont il s'acquitte. Dès lors, je transforme ma remarque en avertissement, et je lui demande : s'il a bien grâce d'état pour s'approcher jusqu'au bord de l'abîme ; s'il ne craint pas d'éprouver le vertige ; si, par de présomptueuses théories dont il ne réalise pas lui-même, mais dont d'autres comprennent, le redoutable sens, il ne va pas, chez ces autres, susciter des doutes insolubles et

mortels. Je lui demande s'il est bien sûr que le problème du mal soit un de ceux que la Providence livre aux disputes des hommes, et non une question réservée, un mystère sacré.

3. — Au philosophe qui n'adhère pas à la Vérité révélée, et qui se tourmente, lui aussi, pour comprendre, non pas les causes secondes, — celles-ci nous sont accessibles, — mais la raison dernière, de la souffrance et du péché ; à ce philosophe, qui ne relève que de sa conscience, mais qui admet, lui aussi, s'il ne veut pas cesser d'être homme à sa table de travail, que philosopher, c'est remplir un devoir et s'acquitter d'une mission, je demande : quelle obligation avez-vous de savoir, quelle obligation avez-vous de chercher, pourquoi finalement Dieu créa un monde de péché et de douleur? Vous ne reconnaissez pas de devoir, qui n'ait pas pour héraut la conscience humaine. Osez donc dire que votre conscience vous contraint de discuter ce problème, et que l'existence du mal constitue vraiment pour vous un scandale.

Non, vous ne doutez pas réellement que la création soit bonne. Vous n'avez jamais désiré réellement un autre ordre providentiel que celui qui est sous vos yeux. Vous n'avez jamais réellement estimé que notre univers fût une objection contre la bonté divine. Voyez donc ce que signifient ces trois mots : un monde meilleur ! Un monde meilleur que celui auquel vous appartenez, c'est un monde auquel vous n'appartiendriez pas ! N'imaginez point, en effet, que votre personne puisse passer d'un plan dans un autre, comme on transporte un livre, d'un rayon sur un autre rayon. Votre personne tient à son milieu par de si fortes attaches et par des liens si ténus et si complexes, qu'éblouis par ce riche tissu d'innombrables relations, des philosophes ont perdu de vue l'être absolu qu'elles revêtent, et conçu les personnes humaines comme des points plus saillants sur la trame des événements, comme des renflements formés par l'interférence, le croisement ou la convergence d'actions et de réactions indéfinies. N'allons pas jusqu'à ces extrémités. L'individu est autre chose qu'un impersonnel système de relations. Il ajoute de sa spontanéité au reste de l'univers. Il répond à sa pesée par une réaction

originale. L'homme est libre dans le monde, mais il est solidaire du monde. En lui, comme en tout être créé, se répercutent de proche en proche les événements qui composent le grand drame. Il est également vrai de dire que tout se distingue et que tout s'enchaîne. « Les mers frissonnent encore du sillage du vaisseau de Pompée. » Notre existence ne se découpe pas dans l'ensemble des choses actuelles, comme une pièce d'un vaste jeu de patience, comme un losange dans une mosaïque immense. Vous rêvez, dites-vous, d'un monde meilleur ? Alors, vous rêvez pour vous du néant ! Osez dire qu'il en est ainsi, que vous ne savez pas s'il vous serait meilleur d'être ou de ne pas être ? Hamlet se posait la question. Les désespérés la résolvent par une décision qui nous contredit. Oui, mais dépassons les apparences Tous les hommes veulent le bonheur, tous les hommes sont épris de leur être propre, même ceux qui courent se pendre ; Pascal n'estime pas nécessaire de prouver cette affirmation. D'où vient, en effet, la folie des désespérés, sinon d'un frénétique désir de bien-être ? Et comment se représentent-ils le néant, qu'ils paraissent souhaiter, sinon comme un état de repos absolu, dont ils seraient encore les témoins et les sujets ? Quoi qu'ils disent, et quoi qu'ils pensent peut-être, ils assistent, en esprit, à leur propre destruction, et ils se félicitent d'avoir échappé, par un anéantissement imaginaire, aux tourments de la vie terrestre. Plus que mourir, c'est dormir qu'ils voudraient. Écoutez la folie lucide de Hamlet : « Mourir, dormir, plus rien, et, en dormant, dire qu'on met un terme aux souffrances du cœur, et aux mille chocs naturels qui sont l'héritage de notre chair : quelle fin ardemment désirable ! Mourir, dormir, dormir. » On parle de mort ; mais on rêve, sans le remarquer, d'un sommeil qui serait conscient.

Et puis, le philosophe qui discute le problème du mal n'est pas un désespéré. Il compulse les livres de sa bibliothèque, il s'occupe de l'impression et de la vente de son ouvrage, de cet ouvrage où précisément il célèbre les attraits du néant. S'il tombe malade, il appelle le médecin. Si ses ressources lui permettent une agréable et salutaire villégiature de vacances, il ne se privera point d'un moyen d'améliorer et de prolonger

son existence. A ce pessimiste en chambre, je m'adresse : Avez-vous jamais révoqué sérieusement en doute l'excellence de votre être ? Est-ce à la fine pointe de l'esprit et par une factice hésitation, ou bien, avec l'élan de toute votre âme, que vous discutez les avantages respectifs d'exister ou de ne pas exister ?

Vous voulez être. Donc vous adoptez le monde tel qu'il est.

Peu importe que vous déploriez ses imperfections, comme vous déplorez vos propres misères. Le mal est pour vous une *souffrance*. Il ne constitue pas un *problème* désespérant. Vous vous affligez *que* le mal existe. Vous ne cherchez pas, avec une réelle inquiétude, *pourquoi* Dieu créa un monde où le mal a sa place. Tout votre être affirme que cet univers est bon, puisque vous en faites partie. Vous voulez, d'une volonté fondamentale, que votre existence se continue, et que le monde actuel soit. Le premier terme dépend du second. Si notre activité peut briser parfois et dominer le déterminisme, notre existence elle-même, notre existence individuelle, ne saurait émigrer dans un autre univers. Vouloir vivre, c'est vouloir appartenir à l'ordre choisi par Dieu.

4. — Alors, quel mauvais génie, quelle illusion collective, a introduit dans tous les ouvrages de philosophie, et jusque dans les cours les plus élémentaires, le problème du mal ?

Si l'existence du mal n'est pas un problème, c'en est un de savoir pourquoi la philosophie s'évertue à le résoudre.

Plus que jamais on se demande pourquoi Dieu n'a pas créé un monde meilleur. « Quoi qu'en pense de l'importance de la question dans le passé, il n'est pas douteux que, de nos jours, elle soit d'une actualité qu'elle n'a jamais eue auparavant. » « Elle était peut-être, naguère, d'un intérêt exclusivement académique, continue l'auteur que nous citons : maintenant elle pèse avec une force extraordinaire sur l'intelligence de l'homme du commun, *the man in the street* (1). »

D'où vient le fantôme, d'où vient le cauchemar, qui obsède les hommes de pensée et les autres ?

1. *The Dublin Review*, January 1905, p. 150.

Deux influences pourraient expliquer cette grandiose hallucination métaphysique, deux influences d'origine différente, mais de force à peu près égale.

L'homme qui croit douter de la bonté de l'œuvre divine, ne serait-il pas victime, tout à la fois, d'une suggestion externe et d'un mirage intérieur?

D'abord, nous qui sommes les successeurs de si nombreuses générations, nous en sommes aussi les imitateurs.

Or, les philosophes athées ou sceptiques n'ont jamais manqué de faire observer qu'une des raisons de leur incroyance, peut-être la plus forte, c'était la présence du mal dans le monde, et l'insoluble problème qu'il provoque.

Les théistes attachent à ce problème une attention plus grande encore. Ils ne songent pas à se demander si le problème est réel ou fictif. D'emblée ils se mettent à le discuter. Les diverses réponses se croisent. Du conflit des théories jaillissent des éclairs, qui sillonnent le mystère. Mais la discussion ne produit pas de lumière définitive et intégrale : et cet insuccès même redouble l'activité des chercheurs.

Plus la question soulève de nuages, plus elle suscite d'intérêt. Dans une philosophie qui critique tout, un dogme s'élève au-dessus de toute contestation, c'est la souveraine dignité et la valeur philosophique du doute. Nous vivons toujours du doute hyperbolique de Descartes. La tendance à l'interrogation et à l'inquiétude intellectuelle n'a fait que s'aggraver depuis son temps. En même temps, le problème du mal devait redoubler d'acuité.

La question, du reste, paraît si naturelle : Pourquoi Dieu, infiniment bon et puissant, permet-il tant de maux?

Elle paraît naturelle, parce que, proposition irréelle et simple miroitement du sable dans le désert, elle évoque pourtant des souvenirs familiers qui lui prêtent leur coloration et leur consistance. J'indique ici la seconde influence qui me paraît expliquer l'origine et le succès d'un problème illusoire.

Il n'est pas naturel de chercher si l'œuvre divine est bonne; mais il est naturel de chercher comment nous pouvons travailler au triomphe du bien. Celle-là est une question réelle, qui sort avec une irrésistible vigueur de notre amour de l'être.

Elle s'enracine dans un sol qui n'est pas illusoire, elle est bienfaisante, elle donne de l'ombrage, elle porte des fruits. Nos ambitions infinies, que rien ne satisfait et n'égale, sont le ressort qui se déploie toujours, sans s'affaiblir, la *vis a tergo*, la force propulsive qui nous lance à la conquête d'une vie meilleure. Comment, dans une proportion infinitésimale, contribuerai-je à rendre l'humanité plus heureuse et plus juste? Comment puis-je ennoblir et toujours purifier ma propre existence? Comment acquérir plus de science, de bonheur et de vertu? Autant d'aspects d'un même problème, autant de manifestations d'une même inquiétude. Ce problème est fécond, cette inquiétude est efficace. Mais la question du mal et de la Providence est différente. On se demande ici, non pas comment la liberté humaine peut réaliser le bien laissé par Dieu à son initiative, mais pourquoi Dieu lui-même n'a pas adopté un autre plan.

Cependant, l'esprit ébloui peut prendre l'inquiétude factice et malsaine pour l'inquiétude essentielle et salutaire. La force, qui devrait nous pousser à une action meilleure, va déchoir et dévier vers une curiosité dangereuse. Il se produira, en de vastes proportions, dans la spéculation philosophique, ce que la pathologie observe surtout chez les psychasthéniques : il se produira un phénomène de dérivation.

En chacun de nous se manifestent quelques phénomènes de dérivation, signes et effets d'une activité inférieure, symptômes d'une tension psychologique qui s'abaisse. Lorsque des paroles prononcées devant nous, qu'il s'agisse d'une démonstration difficile ou d'une conversation insipide, ne provoquent plus, de notre part, la juste mesure d'attention ; lorsque nous éprouvons fatigue ou ennui ; des mouvements automatiques traduisent le trouble de la synthèse volontaire. Tremblement de l'extrémité du pied, tics du visage, fébrile agitation des mains, distractions ; autant de « fuites », autant de dépenses inutiles, d'une force nerveuse qui ne suit pas son cours régulier.

Ces symptômes peuvent s'aggraver. Prenons le cas d'un franc psychasthénique. Ici, l'activité supérieure, c'est-à-dire l'activité synthétique et volontaire, l'activité féconde et adap-

tée, n'apparaît qu'à des intervalles de plus en plus rares, et elle suppose des efforts de plus en plus douloureux. Le sujet se trouve désarmé dans la lutte vitale. Il est distrait, craintif, sans fermeté dans sa propre conduite, sans influence sur les autres. Tout travail utile l'épuise, ou lui fait horreur. Cependant, les ruminations intérieures se poursuivent sans répit. Les fatales associations d'idées se répètent monotones. Dans le psychasthénique, l'homme d'imagination, l'homme de pensée abstraite se donne encore libre carrière. Scrupules moraux et scrupules théoriques obsèdent son esprit. Au lieu d'agir, il rumine. Au lieu de résoudre les questions nécessaires, il discute sans fin les questions spécieuses. Il semble qu'incapable de retenir ses énergies en un solide et souple faisceau, l'âme ait lâché sa prise, et soit devenue la victime d'aveugles révoltes. A l'activité forte et ordonnée succèdent les phénomènes de dérivation et de désagrégation.

Le problème du mal par rapport à la question du progrès ne serait-il pas ce que la rumination mentale est à la décision volontaire, ce que l'obsession est à l'attention, ce qu'un tic est à un geste, ce que la phobie est à une prudente défiance : c'est-à-dire un phénomène de dérivation ? Le sage, l'homme parfaitement sain, se demande : *Comment puis-je combattre le mal ?* Et il lutte contre ses défauts, il oppose à l'injustice le pouvoir qu'il possède, il cultive les pensées qui exaltent son courage, il évite de s'user en indignations stériles, il agit. Le rêveur, l'homme atteint d'hypertrophie cérébrale, cherche *pourquoi Dieu n'a pas créé un monde meilleur.*

J'ai parlé du pur intellectuel. Mais l'émotif aussi, dans une phase de dépression, peut se laisser prendre à l'engrenage des questions morbides. Il peut se demander avec angoisse : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un autre monde ? Et lui, il se désespère. Mais rêverie intellectuelle et rêverie émotive représentent deux degrés voisins sur l'échelle des valeurs psychologiques. Il s'agit, dans un cas et dans l'autre, d'activité fébrile, de phénomènes de dérivation. On confond une question morbide et un problème salutaire.

5. — Le malentendu s'explique d'autant mieux que l'existence du mal soulève des questions multiples, qui ne se résolvent pas par une commune réponse. D'un problème à l'autre, la transition est perfide et le chemin glissant. La tentation est spécieuse de faire des substitutions de sujets, et de donner, comme solution du problème général, ce qui est la solution d'une difficulté secondaire et partielle. Mais une question escamotée, le prestidigitateur fût-il lui-même inconscient de sa petite opération, ne devient pas, du fait de la bonne foi, une question réglée. Ainsi, le dernier pourquoi qui formule, avec toute son acuité, le problème du mal, ne cesse pas, une fois posé, de hanter l'esprit, parce qu'on nous a montré le bien que Dieu peut tirer du mal. On nous a promis autre chose, et l'on ne saurait nous donner le change. La réponse pèche par *ignoratio elenchi*. Dieu peut-il faire concourir la souffrance et le péché même à un heureux et saint résultat : c'est une question réelle et susceptible de solution. Mais discuter pourquoi Dieu n'a pas créé un monde meilleur, d'où le mal, sous toutes ses formes, aurait été exclu, c'est poser un problème distinct du premier, qu'il reste à résoudre ou à critiquer, lorsque la valeur et la solution du premier ont été démontrées.

On nous dit que la souffrance exerce la patience des justes, que la lutte stimule l'industrie et le courage, que le péché peut être la matière du repentir, que l'impénitence finale permet à la justice de Dieu d'éclater. Soit. De là, il suit que du mal peut sortir un bien. La sainteté de Dieu et les aspirations de l'homme veulent que le bien riposte au mal et en triomphe. Mais, quand même nous aurions l'expérience ou l'espoir certain qu'il en est toujours ainsi, nous attendrions encore avec angoisse la réponse promise au problème suggéré. Ce fut une fâcheuse idée de nous inviter à chercher pourquoi Dieu n'avait pas créé un monde meilleur. Mais l'idée est lancée et poursuit dans l'esprit son œuvre désastreuse. Trop enclins, par infirmité naturelle, aux spéculations illusoires, et trop exposés, par présomption innée, aux chimères dévorantes, nous nous obstinons maintenant à examiner comment il est conforme à la bonté, à la puissance, à la sagesse infinies de Dieu, de créer un monde

où le mal livre de si rudes batailles au bien. Oui, pourquoi procurer le bien par le mal, alors que nous autres, mortels, nous n'avons pas le droit d'employer le mal comme un moyen pour atteindre le bien ; alors que la Providence pouvait, sans permettre le mal, obtenir un résultat égal et même supérieur à la somme des biens que présente la création actuelle ? Si l'on nous répète que Dieu sait et veut tirer le bien du mal, nous insisterons : pourquoi n'a-t-il pas préféré tirer le bien du bien ? Il est des leçons trop faciles à retenir. Les chercheurs téméraires qui nous ont inspiré cette funeste curiosité se croyaient maîtres de lui fixer une limite, comme le célèbre avocat pensait pouvoir diriger et arrêter à son gré les bêlements et la feinte innocence qu'il avait enseignés au berger, son client. Nous nous retournons, nous aussi, contre nos maîtres, et nous répétons la question qu'ils nous ont apprise. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un monde meilleur ?

La théodicée aurait toujours dû s'en tenir à ce problème : Dieu peut-il tirer le bien du mal ? Ici, la réponse est possible et pratique.

Pratiques aussi, nous l'avons vu, cet autre problème et la solution multiple qu'il comporte : Pourquoi lutter contre le mal ? Nous reprenons pied sur le sol de la réalité, lorsque nous cherchons les moyens d'améliorer la vie en nous et autour de nous, à l'exemple de Dieu, qui tire le bien du mal.

L'intérêt et la valeur de ces problèmes enveloppent de leur rayonnement et semblent de loin justifier l'énigmatique question qui a tant préoccupé l'esprit humain. Elle profite indûment de ce voisinage pour dissimuler son néant et se parer de leur gloire. Une des tentations contre lesquelles le philosophe doit rester en garde, c'est de prendre un mirage pour une oasis, la rêverie pour la réflexion, une énigme pour une question métaphysique.

6. — On hésite pourtant à bannir définitivement du domaine de la philosophie, un problème que tant de penseurs chrétiens auraient entrepris de discuter. Mais est-il bien certain qu'en signalant les bons résultats qui, indirectement, peuvent naître du mal, ils prétendaient montrer pourquoi Dieu n'a pas créé

un monde meilleur? Si leur ambition philosophique les a parfois emportés jusque dans ces régions obscures, peut-on dire qu'ils y aient fixé le centre de leurs investigations, et qu'ils aient situé là le problème de la Providence?

En tout cas, lorsque je refuse, comme philosophe, de donner mon attention à ce qu'on appelle le problème du mal, je mets la théorie d'accord avec la pratique.

Que nous enseignent, en effet, les maîtres de la vie morale et les directeurs des âmes? Que répondent-ils à l'homme troublé par le scandale du mal? « A quoi bon disputer subtilement sur des sujets cachés et obscurs, qu'au jour du jugement Dieu ne nous reprochera pas d'avoir ignorés (1)? » C'est l'instinct d'une âme religieuse, quand l'énigme se présente, de s'appliquer à la prière ou à l'action, c'est-à-dire de s'insérer plus solidement dans le monde réel auquel elle appartient, comme pour s'assurer à elle-même qu'elle y adhère et qu'elle ne doute pas vraiment de sa bonté.

7. — En langage judiciaire, on parle d'affaires « classées ». Dans le domaine de la spéculation aussi, certaines questions méritent d'être « classées », c'est-à-dire reléguées dans une catégorie qu'on n'étudie plus. Des conditions pourtant sont à remplir, avant qu'on ait le droit d'exclure un problème de la sphère des recherches rationnelles. Pour être légitimement « classée », encore faut-il qu'une question puisse être étiquetée d'une rubrique précise, et non simplement abandonnée dans une masse confuse de spéculations hors de cours.

Une première division répartit les questions oiseuses et morbides en deux groupes. Certaines inquiétudes sont malsaines par leur intensité, tout en ayant un objet réel; par exemple, l'origine des billets de banque, qui tourmentait si cruellement ce malheureux étudiant dont M. Ribot a rappelé le cas (2); par exemple, l'existence de Dieu, lorsqu'elle obsède l'esprit, au point de paralyser ou de bouleverser l'existence. Des problèmes, d'un intérêt universel, peuvent, dans un cas et pour un temps

1. *Imitation*, l. I, c. III, v. 1.
2. *Psychologie de l'attention*, p. 128-130. Paris, Alcan, 1900.

donnés, devenir accidentellement morbides. Le directeur et le médecin s'accorderont alors à détourner vers d'autres pensées l'esprit de l'obsédé. Il s'agit ici de préoccupations anormales, non par leur objet et leur matière, mais par leur mode et leur degré. Appelons-les des problèmes formellement morbides. Le second groupe comprend les questions matériellement irrationnelles, celles qui, par elles-mêmes, et en tout état de cause, méritent d'être bannies du domaine de la réflexion. Deux exemples éclairciront cette définition. Le rêveur qui s'efforcerait de conjecturer si le nombre des étoiles est pair ou impair, s'enliserait dans une investigation matériellement déraisonnable. De même, celui qui reprendrait l'antique et lointain problème de la cosmologie naissante, et qui se demanderait quels supports ou quelles attaches maintiennent la terre dans l'espace.

Cependant, les deux exemples ne sauraient être confondus. Ils appellent une subdivision du groupe commun auquel ils appartiennent. Certaines curiosités sont matériellement injustifiables, parce qu'elles dépassent la portée de notre esprit et les données de notre expérience, tout en s'attachant à un objet déterminé et connaissable pour une intelligence supérieure. Le nombre des étoiles est-il pair ou impair? Quelque total qu'il forme, le nombre est donné, il est actuel, il est fini, donc pair ou impair. L'homme ne saurait trancher la question. Mais l'intelligence divine connaît la réponse. Au contraire, Dieu lui-même ne saurait répondre à l'énigme indéchiffrable que discutait la naïve antiquité. D'après les premiers Chaldéens, la terre était creuse, et, semblable à un bateau, elle pouvait flotter sur l'abîme des airs. Les anciens Grecs s'imaginaient qu'elle reposait sur des piliers. Quelques anciens se représentaient la terre maintenue par deux tourillons placés aux deux pôles. Les Égyptiens l'avaient posée sur le dos de quatre éléphants, les éléphants étant eux-mêmes installés sur une tortue gigantesque, et la tortue nageant dans la mer [1]. « D'après une opinion très ancienne... la terre était un cube, attaché par ses coins à la voûte du firmament. D'autres croyaient que la

[1] *Astronomie populaire*, t. I, p. 66. Paris, Marpon et Flammarion, 1884.

terre était un disque, gardé par un serpent enroulé, et protégé par le fleuve Okeanos... Quelques philosophes donnaient à la terre la forme d'une timbale, dont les pieds devaient, comme autant de racines, s'étendre à l'infini. Épicure, qui admettait comme exacte la croyance populaire, enseignait que le globe est assujetti par des ligaments, comme la tête l'est au cou et au tronc [1]. » Les solutions abondent, comme les réponses apportées au problème du mal. Quel est le support de la terre ? Aucune réponse n'est satisfaisante. Nous pouvons critiquer successivement, et rejeter une à une, les hypothèses rêvées par la science dans son enfance. Mais, à ces hypothèses puériles, notre âge adulte ne saurait substituer une réponse meilleure. Dieu lui-même n'a pas résolu le problème. Le problème est fictif et suppose une fausse notion de l'équilibre terrestre. Demander sur quoi s'appuie ou à quoi se rattache la planète que nous habitons, c'est admettre qu'elle est placée sur une base, comme une statue sur un socle, ou qu'elle est fixée à la voûte céleste, comme une suspension au plafond d'une salle. Enfin, cette question implique que la terre s'appuie à son tour sur autre chose, de même que sur elle reposent les objets qui sont à sa surface. Des idées fausses sur la pesanteur et sur la forme de la terre suscitent un problème illusoire. D'autant plus qu'on veut rendre compte du repos de la terre, alors que, faisant sur elle-même une révolution complète en vingt-quatre heures, elle est emportée, dans son orbite autour du soleil, à la vitesse de vingt-neuf kilomètres par seconde. Le problème est deux fois insoluble.

Ainsi, deux sortes de questions matériellement irrationnelles : celles que l'intelligence humaine ne peut résoudre, bien qu'elles expriment un sens intelligible et supposent des notions exactes ; celles qui échappent à toute intelligence, parce qu'elles impliquent des idées fausses. Dans le premier cas, les termes du problème sont réellement clairs ; dans le second, ils ne le sont qu'en apparence.

Auquel de ces groupes faut-il ramener la question d'un monde meilleur ? Que ce problème soit, ou non, dans certains

1. Hoefer : *Histoire de l'Astronomie*, p. 20 et 21. Paris, Hachette, 1873.

cas, formellement et accidentellement morbide, la théorie ne peut s'en préoccuper. C'est affaire aux directeurs d'âmes, et aux médecins, de juger si une pensée religieuse, morale ou métaphysique, devient pour tel ou tel individu une obsession pathologique. Le philosophe, traitant un sujet de théodicée, ne peut se placer qu'au point de vue général et spéculatif. Il ne reconnaît que deux groupes de problèmes malsains : ceux qui, soit relativement à l'homme, soit relativement à toute intelligence, constituent une véritable énigme. Notre tâche est donc de déterminer si le problème du mal (sous sa forme la plus élevée) est simplement inaccessible à notre intelligence, bien que précis dans son énoncé, ou s'il échappe à toute discussion rationnelle, parce que composé d'éléments faux, vagues ou arbitraires.

Peut-être serait-il permis d'aller jusque-là, et de soutenir que, lorsque nous posons le problème ultime du mal, nous entendons imparfaitement les paroles que nous prononçons. *Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un monde meilleur ?* Quand on a énoncé cette courte demande, s'imagine-t-on, en effet, avoir touché des réalités aussi précises que les mots qu'on employait ? Pense-t-on que ce « pourquoi » et ce « meilleur » offrent à la réflexion des idées solides, lumineuses et simples ? Jusqu'à quel degré voudrait-on que le monde fût meilleur ? Dans quel but exact ce changement ou cette substitution sont-ils désirables ? Pour le profit de qui cette mutation serait-elle à souhaiter ? Qu'on essaie de donner à ces diverses questions une réponse nette, et de trouver un terme logique et satisfaisant au mouvement d'esprit qu'elles suscitent ! La tentative se poursuivra longtemps. Le succès final est douteux.

Il faut bien que nous entrevoyions la possibilité d'autres mondes ; sans quoi, nous ne saurions ni affirmer, ni concevoir, la liberté du Créateur, dans le choix de l'ordre actuel. Mais il nous est interdit d'explorer ce mystérieux domaine. Notre regard se fatigue et se voile, dès qu'il cherche à déterminer la valeur respective et les caractères propres des divers mondes possibles.

En résumé, le problème du mal englobe confusément trois sortes de recherches.

Le mal sollicite notre volonté à le combattre. D'où cette question pratique : Comment lutter, en nous-mêmes et autour de nous, pour le triomphe du bien ?

Le mal stimule notre raison à découvrir comment la Providence peut réparer les échecs de notre bonne volonté, et par quelle suite de conséquences les défaites partielles et provisoires du bien peuvent servir à son triomphe final. Les réponses que nous avons rappelées dans le chapitre précédent, montrent que cette seconde question n'est pas non plus insoluble.

Mais nous sommes parfois tentés de pousser plus loin nos investigations, et de demander à Dieu pourquoi il ne créa pas un monde meilleur. Or, cette troisième interrogation, dont on peut, du reste, expliquer la genèse, ne nous paraît pas susceptible de solution. Le scepticisme ne doit pourtant pas se prévaloir de cet aveu. Si la réponse se dérobe à notre intelligence, le problème, d'autre part, n'exprime pas une réelle anxiété de notre âme. Vraiment, nous ne désirons pas un autre ordre de choses que celui où trouve place notre personnalité. On peut même douter que les termes du problème soient suffisamment précis, et qu'il donne une prise ferme à un examen rationnel.

X. MOISANT.

LE SUBJECTIVISME KANTIEN

Dans un article de cette Revue (1), intitulé : *Comment il faut réfuter Kant*, M. l'abbé Farges non seulement a répondu à cette question ; mais, de plus, il a examiné la valeur et les conséquences de certaines idées qui ont inspiré notre compte rendu (2) de son dernier ouvrage : *La Crise de la certitude*. Cet examen ne nous est guère favorable. Nous remercions toutefois M. Farges de l'honneur qu'il nous fait en publiant un article de fond « *à propos* » d'un compte rendu et en attachant ainsi à notre petit écrit une importance que nous n'espérions pas. S'il a consenti à le faire, c'est avant tout sans doute l'amour de la vérité et la crainte des ravages causés par le subjectivisme qui l'ont inspiré. Ce sont les mêmes sentiments qui nous inspirent à notre tour. A la discussion présente — personnelle par certains côtés (3) — nous donnerons une portée générale et

1 Voir *Revue de Philosophie*, juillet 1907, p. 23-34 : *Comment il faut réfuter Kant*. — *A propos d'un article de M. Sentroul, de Louvain*.

2 Paru dans *Revue néo-scolastique*, mai 1907, p. 267-273.

3 Le lecteur ne peut pas oublier que M. Farges répond non à un article que nous aurions publié, mais à un compte rendu de son dernier ouvrage, qu'il avait lui-même envoyé à la *Revue néo-scolastique*. Nous avons assez de respect pour nos lecteurs pour nous croire obligé de dire objectivement notre pensée. Nous l'avons fait avec un évident souci de loyauté. Et si M. Farges croyait que nos appréciations n'étaient pas justifiées, il pouvait les réfuter non moins objectivement. Au lieu de cela, il nous fait un procès de tendance qui semble même étendre à d'autres que nous, car il parle le plus souvent de ses adversaires au pluriel et prononce même le mot de « conspiration ».

Bien plus, il commence par jeter une suspicion générale sur l'autorité de nos critiques. Dès la première page de son article, il fait allusion à notre ouvrage sur *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*. Il dit qu'il « soulevait aussitôt un concert de contradictions, dont quelques échos sont parvenus jusque dans cette Revue ». Et en note il donne la référence : numéro de juin 1907, p. 593-603. — M. Farges n'a certes pas lu lui-même les comptes rendus auxquels il fait allusion. Comment en douter, puisque le seul qu'il a l'imprudence de citer à titre d'exemple ou d'« écho » lui donne tort manifestement ! « Comme on le voit, dit l'auteur du compte rendu allégué en parlant de notre travail, c'est la philosophie de Kant qui va en grande partie défiler devant

objective qui pourra, nous le croyons, intéresser ceux qui ne se soucient que des questions philosophiques, et non des personnes qui les agitent.

Nous relevons dans l'article de M. Farges un reproche général (celui d'être plus ou moins subjectiviste) qui donne lieu à trois reproches mieux précisés :

1° Nous aurions tort, dans la méthode que nous préconisons pour réfuter le subjectivisme, de *commencer* par l'examen des propositions d'ordre idéal plutôt que par l'examen de l'objectivité de la perception sensible.

2° Surtout nous aurions tort de nous *borner* au premier examen et de retrancher le second.

3° Nous ne pourrions plus, dès lors, prouver la vérité objective des propositions d'ordre idéal elles-mêmes.

De là les trois divisions de notre article.

I

Donnons, avec le texte de l'accusation, celui de la première preuve alléguée :

« ... Le fondement du « subjectivisme kantien », c'est tout simplement « le subjectivisme ».....

« C'est donc là, vers ce point de départ dissimulé, vers ce

nous... Il serait à souhaiter qu'on eût beaucoup de ces monographies claires et consciencieuses qui, par leur souci d'exacte information, servent plus la cause de la philosophie que des réfutations plus expresses et moins proches des textes. » Et le même critique conclut dix pages plus loin : « Cet ouvrage est, en définitive et sous une forme modeste, un hommage très compétent à la supériorité d'Aristote sur Kant. » Et en note finale il ajoute encore : « Nous apprenons que la *Kantgesellschaft* de Halle, présidée par M. Vaihinger, vient de décerner un prix de 400 marcs à un nouveau mémoire de M. Sentroul. Ce mémoire n'est qu'une adaptation de l'ouvrage dont on vient de lire l'analyse... L'attribution de ce prix fait honneur à l'impartialité des juges, mais elle met aussi en relief la sûreté d'information, la tenue scientifique et le solide mérite d'un auteur qui sait se faire apprécier même par ceux qu'il combat. » Et ce n'est pas par des concessions au kantisme que nous nous sommes concilié nos juges kantistes. On peut voir en quels termes ils ont fait rapport sur notre travail, dans le *Kanstudien*, 1907, p. 267-268. On lira notamment : « *Dans l'appréciation d'ensemble Aristote obtient partout la préférence sur Kant.* » — Nous voilà nous-même plaidant *pro domo!* Mais pouvons-nous, par notre silence, laisser persister le discrédit que les paroles de M. Farges, mal renseigné, sont de nature à jeter sur notre thèse d'agrégation à l'école Saint-Thomas ?

postulat sous-entendu, qu'il fallait faire converger le faisceau lumineux de la critique.

« Mais comment l'auraient-ils osé, comment y auraient-ils seulement pensé, les philosophes, même néo-scolastiques, qui se trouvent plus ou moins imbus, parfois sans s'en douter, de l'illusion subjectiviste ? Nous touchons ici au point délicat. Expliquons-nous. »

Voilà l'accusation nettement formulée (1). Voyons à présent la première preuve. M. Farges continue en se demandant ce qu'est le subjectivisme : « Le subjectivisme, considéré dans la racine, est cette hypothèse, si énergiquement combattue par saint Thomas, d'après laquelle la connaissance n'atteint immédiatement qu'elle-même, si bien qu'il serait impossible au sujet d'avoir jamais *l'intuition immédiate* d'aucun objet réel, et partant il lui serait impossible d'essayer une confrontation de l'image ou de l'idée du souvenir ou avec une réalité présente. La célèbre définition : *adæquatio rei et intellectus*, qu'à la suite d'Aristote (2) et du sens commun saint Thomas avait posée comme une barrière de diamant (3) à tous les scepticismes présents et futurs, — ne serait plus qu'une formule vieillie et périmée, parce qu'on ne peut plus la comprendre lorsqu'on se place au point de vue subjectiviste (4).

« Tel est le principe fondamental commun à tous les

(1) *Loc. cit.*, p. 24. L'accusation se répète encore plus loin, page 27. A la page 31, nous sommes dits vouloir « remplacer le subjectivisme kantien, si parfaitement logique, par un subjectivisme inconséquent ».

(2) Notons que *dans ces termes-là*, cette définition n'est point d'Aristote. Elle vient d'un commentateur nommé Isaac. Voir saint Thomas : Sum. Theol., I, XVI, 2.

(3) Une barrière à un système erroné n'est pas constituée par une définition, mais par *l'ensemble des thèses* qui montrent le bien fondé de la définition. Dans l'espèce, le sceptique ne dispute pas sur la définition de la vérité, mais sur une question de fait, ou sur la conformité d'un fait avec le droit, c'est-à-dire sur la possession de la vérité par l'intelligence humaine dans la certitude de bon aloi. Or, le scepticisme fait état, *en faveur d'une réponse négative*, précisément de la définition même de la vérité ! Kant, lui aussi, définit la vérité comme conformité de la connaissance avec son objet. Et c'est à la suite des thèses qui concernent *la possession de la vérité* qu'il cherche à accorder cette définition avec ce qu'est la vérité *accessible* à l'intelligence humaine. Cf. SENTROUL : *L'Objet de la métaphysique selon Kant et selon saint Thomas*, que nous citerons, à l'occasion, au moyen du sigle *Obj. Met. K.-T.*, p. 46-74.

(4) A quoi M. Farges fait-il allusion ? Dans notre « article » nous n'avons pas été amené à parler de la définition de la vérité.

systèmes subjectivistes, si variés et si différents qu'ils soient dans leurs développements. »

Comment donc réfuter le subjectivisme? Continuons la citation :

« Mais comme cette intuition immédiate de l'être réel ne peut se faire que par *l'intelligence* ou par *les sens*, et que, d'autre part, nous accordons volontiers à nos adversaires l'impossibilité de la vision ontologiste de l'être infini, le principe se ramène pratiquement à l'impossibilité pour le sujet sentant d'avoir l'intuition immédiate d'aucun objet senti (1) ; il n'aurait l'intuition que de sa sensation, et le réel échapperait à ses prises. Au contraire, si le subjectiviste accordait un seul instant que le sujet sentant peut avoir la saisie immédiate du réel, il ne serait plus subjectiviste mais objectiviste et réaliste, et tout subjectivisme, y compris celui de Kant, aurait vécu. »

Pourquoi donc serions-nous « plus ou moins imbus de l'illusion subjectiviste » ? La fin de notre citation nous le dira :

« C'est donc là évidemment la *delenda Carthago*, le point essentiel et vulnérable où il faudrait viser avant tout l'ennemi. Cependant M. Sentroul prétend nous imposer une tactique contraire et même diamétralement opposée. C'est par la critique de la raison pure (2) et de ses jugements abstraits (3) que nous aurions dû commencer l'attaque. »

Bref, nous serions plus ou moins subjectivistes parce que nous ne comprenons pas le vrai subjectivisme, et qu'ainsi nous ne le réfutons pas de la bonne façon.

*
* *

Que répondrons-nous à ce premier reproche de M. Farges et à l'argument qu'il invoque ?

(1) La pensée de M. Farges est assurément meilleure que l'expression qu'il en donne ; mais telle qu'elle est, la phrase n'est pas claire : N'y aurait-il pas de milieu entre la vision ontologiste de Dieu et l'intuition immédiate d'un objet senti ? Faut-il lire que l'intelligence a en propre la première, et les sens la seconde ?

(2) Cette expression kantienne *n'est pas de nous*.

(3) A notre sens, tous les jugements ont un élément abstrait, le prédicat ; mais nous avons parlé des jugements *d'ordre idéal*, en tant que distincts des jugements *d'ordre réel*.

Quatre choses :

1 Si nous sommes subjectivistes à *raison de la méthode que nous préconisons*, ce reproche atteint en plein saint Thomas et Aristote eux-mêmes. Non pas qu'ils aient fait *ex professo* une critériologie ; mais nous pouvons nous réclamer de leur autorité pour chaque thèse qui constitue notre méthode que M. Farges a esquissée à larges traits et à laquelle il a fait allusion (1). Nous ne rejetons pas la définition du vrai : *adæquatio rei et intellectus* ; et l'interprétation que nous en donnons n'altère ni cette formule ni le sens que saint Thomas y attachait. Nous posons en thèse, à la suite de saint Thomas, que le jugement est proprement le seul sujet de la vérité. De là une distinction entre les espèces de jugements, au point de vue de leur vérité, selon qu'elle est ou n'est pas dépendante de la réalité existante. Nous ne croyons pas davantage nous écarter de l'opinion d'Aristote en parlant d'une certaine prépondérance des jugements d'ordre idéal, qui n'implique pas la négligence des autres (2). Comme saint Thomas, nous nous en rapportons à l'évidence. Nous adhérons à sa solution du problème des universaux et à son dogmatisme réaliste en ce qui concerne la connaissance sensible. Où M. Farges voit-il les « odieux travestissements » dont il parlera plus loin ?

∴

2 Après nous être réclamés de l'autorité de saint Thomas et du cardinal Cajetan, nous nous réclamons de celle de M. Farges lui-même.

1) Impossible d'entrer ici dans tous les développements qu'exigerait la preuve complète de ce que nous avançons. Au reste nous avons eu occasion de développer déjà notre pensée. Voir *Obj. Mét. K.-A.*, p. 20-41, et *Ibid.*, p. 215-225. Cf. D. Mercier : *Critériologie générale* (huitième édition), p. 1-61, spécialement page 25 note, et page 29, etc., où l'on trouve et les textes de saint Thomas et l'interprétation du cardinal Cajetan.

2) Cf., quant à ce point *Obj. Mét. K.-A.*, p. 215-230.

La doctrine d'Aristote se trouve exposée avec textes à l'appui dans la *Logique* du Cardinal Mercier (quatrième édition), n° 135. On peut voir les mêmes idées développées par saint Thomas dans *Totius Log. Summa*, tract. IX, c. III-VIII et XIII ; *II Sent.*, dist. III, q. III, art. 2 ; *in Met. Arist., prœm.*, etc. Il est important de répéter que ni saint Thomas ni Aristote n'ont fait ex *professo* une critériologie. Une critériologie ne saurait donc être thomiste comme une théologie. De ce point de vue ni la critériologie de M. Farges ni n'importe quelle autre ne saurait

En effet, comment établit-il l'objectivité de la perception sensible qui nous met en contact immédiat avec le réel? *Par le secours de propositions de l'ordre idéal,* notamment de la théorie complète de l'action et de la passion (1). Cette théorie est bien une théorie métaphysique, vraie absolument, vraie toujours et partout, indépendamment de toutes conditions concrètes, et de l'existence réelle de n'importe quel être. Bref, c'est une théorie de l'ordre idéal et non de l'ordre réel. (Ce qui ne veut pas dire que la réalité ne s'y conforme pas, puisqu'au contraire cela veut dire que nous savons *a priori* que la réalité devra, de nécessité métaphysique, s'y conformer en toute hypothèse : dès que de fait il y aura n'importe où une action et une passion, il y aura lieu d'en dire ce qu'en dit la théorie métaphysique de l'action et de la passion.) M. Farges d'ailleurs reconnaît à sa théorie le caractère de vérité de l'ordre idéal. A la page 37, la note marginale porte : *Théorie de l'action et de la passion ;* à la page 38, la note suivante est celle-ci : *Contrôle de la conscience.* Et le paragraphe ainsi intitulé commence par ces mots : « Cette union intime du sujet et de l'objet, de l'organe sentant et de l'objet senti, *que la théorie abstraite vient de nous décrire,* est bien celle que me révèle le témoignage de ma conscience. » Ce qui veut bien dire, croyons-nous, qu'il y a lieu de distinguer entre la théorie reconnue vraie *in abstracto* et la même théorie reconnue comme réalisée. Dans le premier cas, elle se présente comme objet à l'intelligence réfléchissante : dans le second cas, à l'intelligence secourue par l'une ou l'autre des facultés qui nous mettent en contact avec le réel, notamment la conscience.

C'est tout ce qu'il faut pour que nous nous réjouissions de l'accord qui se trahit là entre nous et notre honorable contra-

être thomiste qu'en usant de principes que saint Thomas a répandus çà et là, plus ou moins *ex professo,* selon l'à-propos. Surtout saint Thomas n'a point directement réfuté Kant cinq siècles avant l'existence de Kant. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas fourni de quoi le réfuter.

(1) Il n'y a là, sans doute, qu'un *argument de confirmation :* cette théorie, dit M. Farges (p. 36), « je pourrais l'ignorer sans péril pour la thèse de l'objectivité ». Mais cela ne change rien à notre raisonnement : peu importe que l'argument soit donné comme argument unique, ou nécessaire, ou seulement comme argument de *confirmation.* Il suffit que M. Farges l'invoque comme argument *valable ;* et cela assurément il le fait.

dicteur. (Au reste, entre philosophes d'une même école, les disputes sont-elles jamais plus que des malentendus?) Car la distinction faite par nous entre vérités de l'ordre idéal et vérités de l'ordre réel ne classe pas *des vérités*, en ce sens que certaines propositions seraient toujours dans le premier ordre, par opposition à certaines autres qui seraient toujours dans le second. Notre distinction établit une différence entre la façon dont les propositions sont et se montrent vraies : l'une fois, abstraction faite de la réalité, l'autre fois dans et par la réalité. Ainsi les propositions d'ordre idéal deviennent aussi d'ordre réel, par la réalisation du sujet dont elles parlent : et elles sont reconnues telles, dès que, comme l'a fait M. Farges, connaissant ce sujet réel, nous y reconnaissons l'application de ce que nous avions d'abord admis comme vrai abstraitement. Mais l'inverse n'a pas lieu : une proposition contingente ne peut pas s'élever au rang de proposition nécessaire. Par exemple : toute la théorie de l'action et de la passion, faite de vérités d'ordre idéal, peut être reconnue réalisée dans un cas concret, celui par exemple de l'action d'un corps qui presse ma main. Mais la vérité suivante d'ordre *réel : tel* corps presse ma main droite, à moi, en *tel* jour et à *tel* endroit, ne peut jamais s'élever au rang des propositions nécessaires ou d'ordre idéal. Car, à supposer même que ce soit là une chose métaphysiquement nécessaire, je ne pourrais jamais le savoir, ou tout au moins je ne pourrais le savoir que moyennant l'examen et l'étude de la réalité concrète (1).

∴

3° La démonstration de l'objectivité des propositions d'ordre idéal est nécessaire pour la réfutation *complète* de ce subjectivisme spécial qui s'appelle le kantisme.

Kant, en effet, a formulé des objections à la fois contre les

1. Cette distinction se présente dans la démonstration de l'existence de Dieu. Que *Dieu soit* est métaphysiquement nécessaire, mais le jugement *Dieu est* n'est pas cependant d'ordre idéal : parce que nous ne pouvons connaître l'existence de Dieu que dépendamment de l'examen des choses existantes, et à raison de leur existence. Ce n'est qu'après cela que nous pouvons connaître l'existence de Dieu comme nécessaire en soi.

jugements d'ordre idéal — qui tous rentreraient dans ceux qu'il appelle analytiques — et contre les jugements d'ordre réel — qu'il appelle synthétiques *a priori,* dès qu'ils ne sont pas de simples jugements de perception.

*
* *

4 Faisons un pas de plus, le plus important. Nous répondrons, en quatrième lieu :

C'est une illusion de croire que « tout subjectivisme, *y compris celui de Kant,* aurait vécu, si le subjectiviste accordait un seul instant que le sujet sentant peut avoir la saisie immédiate du réel ».

Nous l'accordons bien volontiers à M. Farges : celui qui admettrait la valeur parfaitement objective de la connaissance sensible se séparerait des subjectivistes dans la mesure même où il admettrait l'objectivité d'un certain ordre de connaissances. Nous ajoutons même qu'au total il serait d'autant moins subjectiviste, que cette connaissance à laquelle il reconnaîtrait de l'objectivité (la connaissance sensible) est la seule qui nous mette immédiatement en contact avec les objets réellement existants. — Mais, après cette concession à l'objectivisme, l'adversaire que nous considérons pourrait encore être nettement antithomiste et *rester en partie subjectiviste :* il pourrait notamment se cantonner dans le *positivisme* (1), ou le conceptualisme, et comme tel contester la valeur objective de tout ce qu'il y a d'universel dans le jugement humain, produit à la fois par les sens et l'intelligence. La réfutation de M. Farges, *telle qu'elle est mentionnée dans le passage cité plus haut* (2), n'atteint donc par elle-même qu'une partie du subjectivisme et laisse indemne le positivisme, qui est aussi, pour sa partie, un certain subjectivisme.

Surtout, cette réfutation n'atteint pas le subjectivisme *kantien,* même sur le terrain des jugements d'ordre réel, qui s'in-

(1) A la rigueur, on pourrait dire que le positiviste tombe encore plus bas que le subjectiviste, puisque non seulement il nie qu'il y ait aux universaux un *fundamentum in re,* mais même qu'il y ait dans le sujet des idées universelles qui soient plus que des mots...

(2) Nous ne parlons pas ici de la réfutation du positivisme qu'on trouve dans la *Crise de la certitude,* du même auteur.

spirent directement de ce qu'apprend la connaissance sensible. En effet, deux hypothèses sont en présence :

a) Ou bien l'on considère ce que Kant a DU dire logiquement. En ce cas, oui, Kant a contesté la valeur objective de la connaissance sensible, étant donné qu'il devait être idéaliste. Mais on peut se demander pourquoi il le devait? Or, il a d'abord contesté la valeur de tout ce qui, dans la connaissance, dépendait en propre de l'intelligence ; et c'est *pour avoir méconnu la valeur objective de ces connaissances que nous rangeons, nous, parmi les propositions d'ordre idéal*, que logiquement il devait, ou aurait dû, conclure à l'idéalisme (1). Une réfutation directe doit donc reprendre le même chemin.

b) Ou bien l'on considère ce que Kant A DIT EXPLICITEMENT. En ce cas, non, Kant n'a pas contesté *toute* valeur objective à la connaissance sensible, ni aux jugements *toute* conformité avec la réalité matérielle existante qu'ils prétendent faire connaître. Assurément il n'a pas mis en doute l'existence même du monde extérieur. C'est ce qui ressort de l'*ensemble de sa doctrine*, et non de certains textes isolés qui constitueront toujours des difficultés aux interprètes. Car, à en croire un kantiste de marque, la *Kritik der reinen Vernunft* serait « le livre le plus génial, mais aussi le plus contradictoire de tous ceux que relève l'histoire de la philosophie (2) ». Prenons donc le kantisme dans la pensée prédominante et dans la volonté de Kant. Pris de la sorte, il nous présente en fait de jugements d'ordre réel, appuyés sur la sensation, non un subjectivisme radical, mais un idéalisme mitigé. Nous ne disons pas que notre théorie des jugements d'ordre idéal atteint cette partie du kantisme avec laquelle elle n'a que faire ; mais nous croyons pouvoir ajouter que la réfutation de l'idéalisme, élaborée par

1. Cf. SENTROUL : *Les Préambules de la question kantienne*, dans la *Revue néo-scolastique*, mai 1907, p. 209-210 ; et dans *Obj. Mat. K.*-L., le chapitre IV (p. 96-107). Un compte rendu paru dans la *Revue de Philosophie* (juin 1907) confirme d'autant mieux la conclusion de ce chapitre qu'il n'admet pas certaines autres de nos idées : « Kant, à lisons-nous, déclare explicitement qu'il l'admet (la chose extérieure). Mais de quel droit ?... Il est tout naturel de croire que c'est en vertu du principe de causalité... Mais dès lors l'argumentation de M. Sentroul retrouve où se greffer : *Kant n'a plus le droit, après ses déclarations subjectivistes, de faire appel au principe de causalité. Il est condamné à l'idéalisme.* » C'est tout ce qu'il est à propos de rappeler ici.

2. VAIHINGER : *Commentar zu Kants Kritik*..., t. II, VERWORN, p. XI.

M. Farges et qui vise cette partie du kantisme, ne l'atteint pas directement, *faute de suivre en cette question Kant sur son propre terrain.*

En effet, le subjectivisme idéaliste de Kant est plus justement appelé *relativisme*. Le monde extérieur existe, mais nous ne le connaissons qu'en fonction de nous-même : telle serait assez justement, à notre avis, la formule brève du subjectivisme relativiste et, à sa façon, idéaliste. Or nous estimons que le kantisme est bien plus pernicieux comme il est, par ses affirmations ébréchées, qu'il ne le serait par des négations radicales. Nous ne pouvons pas citer à l'appui de notre interprétation du kantisme tous les textes qui se rapportent à la question. Nous renvoyons le lecteur entre autres aux pages 193 à 197 de la deuxième édition originale de la *Kritik,* soit aux pages 185 à 188 de la dernière traduction française, celle de MM. Tremesaygues et Pacaud. On y verra :

a) Que la chose réelle est une donnée originelle nécessaire de tout le mécanisme intellectuel. A preuve : « Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se *rapporter* à un objet et y trouver la *signification* et la *valeur*, il faut que l'objet puisse être *donné* de quelque façon ; sans cela, les concepts sont vides, et bien qu'on ait vraiment pensé par leur moyen, on n'a en réalité rien connu par cette pensée, mais on n'a fait que jouer avec des représentations. » — On y verra :

b) Que malgré cette base réelle, le jugement élaboré n'a qu'une valeur relative. Le texte ci-haut la trahit déjà dans le mot *se rapporter*. En voici un autre : « Dans les jugements synthétiques, je dois partir du concept donné pour considérer en rapport avec lui quelque chose d'entièrement différent de ce qui était pensé en lui ; ce rapport n'est donc jamais ni un rapport d'identité, ni un rapport de contradiction. » — On y verra :

c) Que — c'est Kant qui parle — « par suite il le rapport susdit est incapable de démontrer soit la vérité, soit l'erreur du jugement en lui-même (1). »

Les concessions que Kant fait ainsi au réalisme enlèvent si

(1) Si l'on désire savoir quel sens Kant, dans ces conditions, attache au mot *vérité*, nous nous permettons de renvoyer au chapitre III de l'*Obj. Mét. K.-A.*

peu de chose à son subjectivisme qu'elles le renforcent au contraire, en le rendant sinon plus logique, au moins plus recevable. S'agit-il même de concession plutôt que d'habileté? Car Kant aurait rendu son système trop vulnérable s'il n'avait pas admis au moins quelque chose à la base et en dehors de tout le mécanisme intellectuel (1).

Nous ne voulons pas éluder l'objection que M. Farges est, nous semble-t-il, tout prêt à nous faire : Ma démonstration de l'objectivité de la connaissance sensible, nous dira-t-il sans doute, réfute *même le kantisme tel que vous venez de le décrire*, car elle démontre encore, contre le relativisme kantien, la correspondance *EXACTE* entre le monde tel qu'il est connu par moi, et le même monde tel qu'il est hors de moi. Elle démontre donc contre Kant la *vérité* vraie de la connaissance sensible.

Nous ne redirons pas que le moyen choisi par notre honorable contradicteur ne nous semble pas valable et qu'il n'est pas à propos d'invoquer ici la théorie thomiste de l'action et de la passion (2). Non pas parce que l'objet extérieur n'agit pas

(1) Kant met cette thèse tout au début de son système. Voir les premières phrases de l'*Introduction* de la *Critique* dans les deux éditions.

(2) M. Farges (p. 31) nous reproche de n'avoir connu cette théorie que d'une façon superficielle. Mais nous ne l'avons pas appréciée en elle-même non plus que l'exposé que M. Farges en fait. Nous en avons simplement dit la seule chose qui importait à savoir, qu'elle ne peut servir à réfuter l'idéalisme. Nous n'avons même pas été jusqu'à dire qu'une fois l'idéalisme réfuté, on ne pouvait, d'un point de vue synthétique ou dogmatique, s'inspirer de cette théorie pour expliquer le mécanisme de la connaissance. Or, autre chose est trouver mauvaise ou mal exposée certaine théorie — autre chose, trouver qu'elle ne fournit pas un bon moyen de démonstration dans un cas donné.

Par la même occasion relevons le reproche *semblable* que M. Farges nous fait à propos de sa distinction entre la méthode de démonstration et la méthode d'invention (pp. 32-33). Loin de nous de ne voir entre elles *aucune* différence. Tout au plus avons-nous dit qu'elle n'est pas « capitale » — question de mots. Mais nous avons dit qu'elle « n'a que faire en critériologie ». Ce qui est tout autre chose, encore une fois. Et si nous avons renvoyé M. Farges à S. Em. le Cardinal Mercier, comme il le rappelle lui-même (p. 33), ce n'est pas non plus au sujet de la distinction entre la méthode de démonstration et d'invention, mais sur une théorie bien déterminée, celle des trois vérités primitives... Voilà trois exemples de réponse *qui ne nous atteignent pas*. En voici encore deux autres : Nous n'avons pas objecté le fait du daltonisme à l'objectivité de la sensation, mais nous avons dit que la manière dont M. Farges veut prouver cette objectivité prouve trop : sa réfutation *doit* conclure à l'*impossibilité* du daltonisme... qui est cependant un fait ! — Nous avions contesté que l'*esprit* humain, selon Kant, fût vraiment autonome. Et M. Farges nous répond en alléguant l'autonomie de la *volonté:* il nous renvoie non plus à la *Critique de la Raison pure*, mais à la *Critique de la Raison pratique*! L'[illegible]...

sur les sens, mais parce que la faculté connaissante n'est pas *exclusivement passive*. De plus, tous les sens ne sont pas « une espèce de toucher » (*Crise de la Certitude*, p. 87), encore qu'il soit vrai d'en dire : *fundantur super tactum* (cité, *ibid.*, p. 83, note).

Même à supposer efficace cette théorie, nous soutenons qu'elle ne *suit pas Kant sur son terrain* et, partant, ne pourrait l'atteindre. Voici pourquoi :

Kant ne reconnaît de vérité que dans les jugements ; il ne peut voir pourtant de certitude que dans les jugements. Or, à son sens, le jugement est en partie le produit de l'intelligence ; celle-ci a en propre une certaine *spontanéité* (1) ; le résultat total de la collaboration des sens et de l'intelligence est invisible, en tant qu'objet connu ou présent au regard de la conscience. Il en résulte que le *jugement d'ordre réel* sera suspect, comme inexact, à raison de l'élément qui tient à la spontanéité *intellectuelle* et à raison de son indivisible union avec l'élément qui tient à la passivité de la sensation (2).

La réfutation de l'idéalisme kantien, c'est-à-dire du relativisme, doit ainsi, poursuivant Kant sur son terrain, démontrer l'objectivité du jugement d'ordre réel inspiré par la sensation, *malgré ce que l'intelligence ajoute de perfection, de nécessité ou d'universalité à la connaissance sensible* qui est d'ordre inférieur et, comme son objet propre, contingente et particulière.

Il me semble presque que Kant aurait prévu et prévenu la réfutation de M. Farges puisqu'il oppose si soigneusement cette passivité et cette spontanéité, et qu'en même temps il fait si intimement se compénétrer leurs termes respectifs, qui par la collaboration des sens et de l'intelligence se présentent au regard de la conscience comme objet un. Nous renvoyons le lecteur aux pages 74 à 77 de la deuxième édition originale

(1) Comme elle est intellectuelle, il ne faut pas la confondre avec ce qui, selon nous, *dans l'ordre sensible*, est le principe de la réaction du pouvoir connaissant à l'excitant extérieur.

(2) Voir traduction de la *Critique*, par Tremesaygues et Pacaud, p. 90-91. On peut déjà avoir une première ébauche de l'opinion kantienne rien qu'à lire l'*Introduction de la Critique*. Cf. *Les Préambules de la question kantienne* dans la *Revue néo-scolastique*, 1907, p. 209-210.

de la *Critique* : le texte est capital et clair, mais trop long pour être reproduit. En voici les parties principales : « Notre connaissance dérive de deux sources principales : la première est le pouvoir de recevoir des représentations (réceptivité des impressions) ; la seconde, celui de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité des concepts)... Intuitions et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance, de sorte que ni des concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts ne peuvent donner une connaissance... Si nous appelons *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit... nous devrons... nommer *entendement* la *spontanéité* de la connaissance... Ces deux pouvoirs ne peuvent pas échanger leurs fonctions... DE LEUR UNION SEULE PEUT SORTIR LA CONNAISSANCE. Cela n'autorise cependant pas à confondre leurs attributions, etc. »

Sans doute, M. Farges observerait encore avec justesse, contre Kant, qu'il a bien tort de refuser au sens un pouvoir de connaissance *indépendant de celui de l'intelligence* : Kant n'a pas le droit de soutenir qu'il n'y a de connaissance que la connaissance intellectuelle — celle-ci eût-elle besoin d'être mise en branle par la sensation. Mais, par contre, comme il n'y a de connaissance vraie que dans le jugement, la question de la vérité de la connaissance et celle, connexe, de la certitude de la connaissance, ne se posent que pour le jugement, c'est-à-dire pour la connaissance intellectuelle. De ce chef il nous faudra bien, nous qui discutons *vérité* et *certitude*, suivre Kant sur son terrain, celui du jugement, peu importe qu'au lieu d'écarter comme hors de propos la connaissance simplement sensible, il ait par surcroît commis l'erreur de la supprimer comme connaissance distincte et déjà complète dans son ordre.

Or, nous voici précisément à un autre point contesté entre M. Farges et nous.

Ayant repris notre parole : « *Seul* le jugement est susceptible de vérité et partant de certitude », M. Farges réplique : « Assurément, le jugement est seul capable de cette vérité réfléchie et parfaite qu'on appelle de *second degré*. Mais elle n'est pas la seule qui importe. L'intuition de l'idée dans le concret, l'intui-

tion du concret lui-même dans la nature sensible, sont susceptibles aussi de vérité, sinon explicite et parfaite, du moins implicite et imparfaite, car elles contiennent implicitement un jugement comme saint Thomas l'a finement observé... *Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscendo quod quid est* (*S. theol.*, I, XVI, 2). »

A quoi nous répondons :

a) En faisant remarquer que M. Farges aurait dû mettre des points de suspension entre les mots *quod quid est* et le premier mot de la phrase suivante : *Veritas.*

Ensuite, en remplaçant le point final de cette citation par la virgule qui s'y trouve en effet, et en ajoutant ce qui suit immédiatement jusqu'à la fin de l'article : « , *ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente ; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo,* PROPRIE LOQUENDO, *veritas est in intellectu componente et dividente ; non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est. Et per hoc patet solutio ad objecta.* »

Et les objections auxquelles saint Thomas fait allusion dans sa dernière phrase sont tout juste celles de M. Farges (1).

b) Spécialement la vérité dite de « second degré » (2) est atteinte par l'examen explicite qu'en fait le cardinal Cajetan, *in Summ. theol.*, p. Ia, q. XVI, a. 2 (3).

Nous en avons dit assez, sans doute, au sujet de la réfutation du subjectivisme (et spécialement du subjectivisme kantien) telle que M. Farges la conçoit. Nous avons montré que sa réfutation de l'idéalisme, à la supposer même excellente, n'atteint pas directement les objections du kantisme, faute de se placer sur le ter-

(1) Nous pouvons nous étonner, sans doute, qu'après une pareille mutilation du seul texte qu'il cite dans son article, M. Farges n'hésite pas à parler (p. 31) des « odieux travestissements » que subirait chez certains néo-scolastiques (lesquels ?) l'objectivisme d'Aristote et de saint Thomas. Pour plus de développements de la doctrine de saint Thomas, nous renvoyons aux citations de la *Critériologie générale*, du cardinal MERCIER, pp. 28-32.

(2) De quelle autorité ce mot peut-il se réclamer ?

(3) Cité dans la *Critériologie générale*, pp. 29 et 30 en note.

rain du jugement, celui sur lequel Kant se place. Quant à nous-même, nous ne sommes pas « plus ou moins imbu de subjectivisme » en soutenant que « c'est par la critique de la raison pure et de ses jugements abstraits (lisez : par l'examen des vérités d'ordre idéal) qu'il faut commencer l'attaque ». La raison est évidente : disant qu'il faut *commencer* par cette critique, où avons-nous dit qu'il faille s'*y borner?* Et M. Farges reconnaît que cela seul : « commencer » par cette critique, ne peut nous convaincre de subjectivisme, car plus loin il ajoute que nous avons voulu nous y borner.

L'examen de ce second reproche nous fournira l'occasion d'étudier encore quel est le rôle d'une réfutation de l'idéalisme dans une réfutation générale du kantisme.

II

Donnons tout d'abord dans son texte même la deuxième accusation qui est formulée contre nous par M. Farges :

« Avant de faire la critique du jugement, dit-il, un bon scolastique doit donc commencer par faire la critique de l'intuition sensible et idéale et par établir la thèse classique : *apprehensio* (1) *est semper vera...*

« Mais c'est ici précisément ce qui gêne nos adversaires, plus ou moins teintés de subjectivisme, et c'est pour cela qu'ils *refusent tout combat sur ce terrain* (2) *et qu'on fait la conspiration du silence sur ce point dans la critique du kantisme.* En effet, pour eux, — nous serions heureux de nous tromper — l'intuition sensible ne semble pas atteindre immédiatement le réel objectif, mais seulement une sensation ou un état subjectif (3) très différent de l'objet réel. Ce que nous atteignons serait,

(1) Nous ne redirons plus que si par apprehension on entend la sensation ou le concept, elle n'est jamais vraie *proprie loquendo*, comme le dit le texte complet de saint Thomas que nous avons rapporté, M. Farges et nous même, chacun pour une partie.

(2) Plus loin, page 31, il est question encore de « *retrancher* la thèse de la perception immédiate des sens ».

(3) Quand saint Thomas dit : *Fallimur per sensum circa rem .. non circa ipsum sentire.* (*Sum. theol.*, I, XVIII, 2 ad 1, cité par M. FARGES : *Crise de la certitude*, p. 97 en note), ne *semble-t-il* pas, lui aussi, être subjectiviste ou idéaliste ?

comme semble le dire M. Sentroul, « une réaction des organes de la sensation et du pouvoir connaissant ».

Il y a dans ce passage un double grief : nous nous refuserions systématiquement de réfuter l'idéalisme ; nous serions nous-même (apparemment) idéaliste.

*
* *

Prenons le premier grief :

Il est assez étrange d'entendre parler de « conspiration du silence » quand on s'en prend à UN SEUL adversaire, sans nommer ou même indiquer les autres : personne ne conspire tout seul ! Au reste, M. Farges a pris la plume « à propos d'un article de M. Sentroul, de Louvain ». Même en ne s'en prenant qu'à nous, pourquoi voit-il une volonté systématique d'éluder une question, dans le simple fait que nous aurions omis d'en parler dans ce qu'il appelle un « article » et qui, en fait, est un compte rendu que nous ne pouvions plus allonger encore. D'autant plus que nous y avons parlé de la réfutation de l'idéalisme (p. 269) !

Et si M. Farges fait allusion à nos autres écrits, nous le comprenons encore moins. Nous sommes d'avis que : « Il y a dans le kantisme une singulière anomalie. La conception du vrai, toute subjective qu'elle soit, a un besoin plus impérieux de faire appel au non-moi existant, que la conception aristotélicienne ou toute autre conception dogmatique. La raison en est évidente : pour Kant, les propositions analytiques sont du pur verbiage, des truismes, de solennels riens... On le voit, la démonstration de l'existence des choses est capitale dans le système de Kant. La chose est condition nécessaire de vérité pour les jugements d'expérience scientifique : c'est évident. Elle est non moins nécessaire pour la vérité des jugements transcendantaux, ou jugements métaphysiques, puisqu'ils se superposent aux premiers (1). »

Ainsi donc, à notre avis explicite, Kant, pour faire son système précisément ce qu'il est dans ses conclusions, *doit et veut*

1 *Obj. Mét.*, K.-A.

admettre l'existence du monde extérieur. Nous démontrons ensuite qu'en vertu cependant de ses principes et de la logique de son système, il *ne peut pas l'admettre*. Et nous consacrons à cette étude tout un chapitre de notre livre (1). Est-ce là éluder une question ?

Sans doute, notre étude est purement négative (2) : nous ne démontrons pas directement l'existence du monde extérieur contre Kant. — Ne serait-ce pas d'ailleurs enfoncer une porte ouverte? — Mais nous lui disons : Vous tenez à cette existence ; eh bien ! vous n'en avez pas le droit ; vous *devez* être *radicalement* idéaliste ; donc votre compromis entre le franc réalisme et le franc idéalisme, qui s'appelle le relativisme, est... compromis ; — ou : Vous ne pouvez pas à la fois admettre l'existence du monde extérieur, et les conclusions qui constituent spécifiquement le kantisme.

M. Farges voudrait que nous réfutions le kantisme en réfutant l'idéalisme. Soit, mais à condition, comme nous l'avons dit plus haut, de réfuter l'idéalisme kantien... c'est-à-dire le kantisme même ! Mais ne sommes-nous pas alliés de M. Farges, et non « ses adversaires », si nous procédons inversement de façon à serrer Kant dans un étau ; c'est-à-dire comme suit : prenant acte de ce que Kant tienne à la thèse réaliste de l'existence du monde extérieur, au point de dire qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit de la mettre en doute (3), nous lui montrons qu'il doit, en ce cas, renoncer au kantisme. Conclusion : vous ne pouvez pas, Kant, être antiidéaliste sans l'être tout à fait comme nous. Ne sera-ce pas une réfutation du kantisme faite, cette fois aussi, au nom du réalisme ? M. Farges montrerait la nécessité d'admettre le réalisme ; nous partons du fait que Kant veut l'admettre : différence de méthode, mais non de résultat.

Faut-il encore ajouter, pour écarter définitivement le premier grief qui nous occupe, qu'en parlant des propositions d'ordre idéal comme de « l'objet le plus important du problème crité-

(1) Chap. IV, pp. 75-112.

(2) Ce qui est amené par le sujet spécial de notre travail qui n'était pas une critériologie, mais l'examen de la doctrine de Kant sur la connaissance métaphysique et par là même sur la connaissance prémétaphysique.

(3) KANT : *Prolegomena*, Anmerk. III après le paragraphe 13.

riologique » nous n'écartons donc pas les autres. Au contraire (1).

Le problème général de l'objectivité des jugements se subdivise, à notre avis, selon qu'il porte sur les propositions d'ordre idéal d'une part et sur les propositions d'ordre réel d'autre part. Il se subdivise moins en deux problèmes qu'en deux parties d'un même problème (2). Pourquoi donc ? C'est qu'il ne démontre pas isolément, d'abord l'objectivité des propositions d'ordre idéal, et ensuite celle des propositions d'ordre réel (ce qui implique l'objectivité de la sensation) ; mais il considère les deux problèmes comme se complétant l'un l'autre, le second impliquant celui de l'applicabilité réelle des propositions universelles qui, dans l'ordre idéal, faisaient abstraction de cette applicabilité. S'il y a une « conspiration du silence », les conspirateurs où se trouvent-ils ?

*
* *

Quant au second grief, à savoir que nous serions plus ou moins idéaliste nous-même, et que dans la sensation nous ne pourrions atteindre qu' « une réaction des organes de la sensation et du pouvoir connaissant », nous pouvons passer rapidement, M. Farges atténuant lui-même le reproche en disant loyalement que cela lui « semble » seulement. Nous n'avons pas dit *que nous n'atteignions que* la réaction, mais nous avons dit qu'il y *en avait une* (3), ce qui n'est pas la même chose. Nous croyions que nous étions en cela d'accord avec M. Farges quand il parle d'une *projection* ou d'une *restitution* faite par le sujet connaissant, comme nous croyions aussi que M. Farges est en cela d'accord avec la scolastique (4) et le bon sens. Il n'en résulte pas que nous adhérions en quoi que ce soit à l'idéalisme, ni, comme on nous le fait dire (p. 29), « que

(1) Voir *Obj. Met. K.-A.*, pp. 30-37 et pp. 215-222 et 230-235.

(2) Voir *Critériologie générale*, cinquième édition, pp. 48 et 49 et tout le livre IV.

(3) Exactement comme quand saint Thomas dit que la *species impressa* n'est pas *id quod*, mais « *id quo* » *percipitur*.

(4) Nous renvoyons le lecteur à la *Philosophie scolastique* de Kleutgen (traduction française), vol. Ier, p. 30-65. Ce qui est dit de l'*actio* propre au sujet intelligent peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, au sujet sentant.

l'action de l'agent étant dans le patient, elle y serait indiscernable ». Où avons-nous dit cela ? Nous avons dit que la théorie métaphysique invoquée ne s'appliquerait proprement que si, dans le sujet sentant, il n'y avait *que* de la *passion*, et d'*action* dans le *seul* objet senti. C'est tout.

III

Après nous avoir reproché : *a*) d'être plus ou moins teinté de subjectivisme, faute de réfuter Kant de la façon qu'il préconise ; *b*) surtout en évitant intentionnellement de nous en prendre au subjectivisme par le moyen de la thèse *apprehensio est semper vera*, M. Farges veut encore montrer *c*) que nous ne pourrions même pas efficacement démontrer l'objectivité des propositions d'ordre idéal, si nous n'avions commencé par la réfutation de l'idéalisme et la démonstration de l'objectivité de la sensation.

Examinons encore ce dernier point.

L'emploi que M. Farges fait d'une théorie métaphysique, celle de l'action et de la passion, en vue de cette démonstration, nous permet plutôt, répétons-le, de rétorquer l'argument : des propositions d'ordre idéal lui servent de moyen dans la refutation de l'idéalisme. Tout au moins en résulte-t-il que ces propositions sont certaines indépendamment de notre certitude concernant le monde externe. C'est tout ce qu'il nous faut.

Mais examinons en elle-même l'objection que M. Farges nous fait (p. 25) :

« Comment, dit-il, vous admettez, avec tous les péripatéticiens et scolastiques, anciens et nouveaux, que toutes nos idées abstraites viennent de l'expérience concrète, qui seule peut fournir les matériaux de nos abstractions et de nos constructions idéales, et vous prétendez montrer la valeur de ces constructions, avant d'avoir montré la valeur de ces matériaux ? N'est-ce pas se contredire étrangement ! Si les matériaux sont subjectifs et illusoires, illusoires et subjectives seront vos constructions idéales ; si les matériaux sont chimériques et

inexistants, inexistantes (1) et chimériques toutes vos constructions. »

Cet argument repose en somme sur une comparaison. Sans doute, un architecte ne fait pas un bâtiment solide avec des pierres friables et des poutres vermoulues, si bien qu'il ait d'ailleurs pourvu à l'équilibre des poussées et à l'aplomb des murs. Mais ne nous laissons pas égarer par des comparaisons. Ou, si l'on veut que nous nous y tenions, nous nions que les matériaux des synthèses d'ordre idéal soient les objets de nos sens ou « de l'expérience concrète » précisément en tant qu'ils représentent des choses *existantes*. Les vrais matériaux de pareilles synthèses ce sont les *concepts* dont saint Thomas a dit : *Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod intelligatur de esse suo facto* (2). Idée qu'il exprimait ailleurs en ces mots : *Scientia visionis addit, supra simplicem notitiam aliquid quod est extra genus notitiæ, scilicet existentiam rerum* (3).

Ainsi les blocs de marbre sont les matériaux d'un palais ; mais ils ne le sont proprement qu'après avoir été taillés et amputés des aspérités inutiles.

M. Farges allègue contre nous l'adage scolastique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Mais en résulte-t-il que notre intelligence, quand elle adhère à une proposition, ne puisse voir qu'elle est vraie en tout temps, en tout lieu, en toute hypothèse? Ne peut-elle y voir *par abstraction* qu'elle est vraie en elle-même, absolument, sans voir pour quel être concret elle est réalisée? La géométrie et la métaphysique nous en fournissent un exemple. Quant au rôle de la faculté sensible (sens ou imagination) dans toute connaissance humaine, même la plus haute, remarquons que cette faculté a un double rôle : toujours elle SOUTIENT le travail intellectuel ; parfois elle DICTE le jugement formulé par l'intelligence.

(1) Ce mot *existant* ou *inexistant* n'a proprement pas de sens en fait de vérités d'ordre idéal dont le propre est de faire abstraction de l'existence : systématiquement elles ne la nient ni ne l'affirment, *præscindunt*. La géométrie n'« existe » pas, elle est vraie : s'il existe des triangles, ils sont tels qu'elle les dit devoir être.

(2) Saint THOMAS : *De ente et essentia*, V.

(3) Ib. : *De Veritate*, III, 5 ad 2.

Et per hoc patet patet solutio ad objecta, comme dit saint Thomas. Ainsi pour les vérités d'ordre idéal, les sens déclanchent la faculté inférieure et, au point de vue psychologique, aident leur jeu ; mais ce n'est pas PARCE QUE nous voyons quelque chose des yeux du corps que nous formulons de telle façon plutôt que de telle autre le jugement auquel nous nous arrêtons. C'est ce que nous appelons SOUTENIR le travail intellectuel.

Dans le cas des vérités d'ordre réel, les sens rendent le même service, mais EN OUTRE ils nous obligent à mettre dans notre jugement telle affirmation à l'exclusion de telle autre : c'est ce que nous appelons DICTER le jugement intellectuel. Il y a donc une différence entre l'origine psychologique de nos concepts et de nos jugements et la raison objective pour laquelle nous jugeons de la convenance du sujet et du prédicat. Nous craignons que M. Farges ne l'ait perdue de vue, ou qu'il ne l'ait pas reconnue dans ce que nous avons dit. En ce cas, tout au plus, aurions-nous été imprécis.

Cette différence entre SOUTENIR et DICTER ressort bien, si nous réfléchissons à la différence entre des propositions générales qui sont obtenues *par induction* et que les sens ont aidé à *dicter*, d'avec les autres propositions générales ; par exemple, celles de la physique opposées à celles de la géométrie. Comment en géométrie les sens pourraient-ils faire plus que SOUTENIR, puisque jamais ils ne nous ont donné une ligne vraiment droite ou un cercle parfait ? Qu'importe d'ailleurs ? Les sciences exactes — non appliquées — peuvent le mieux se passer d'images exactes. Qui ne se rappelle qu'au collège il apprenait la géométrie avec, sur un bout de papier, des lignes vacillantes, des ellipses de bonne volonté et des « ronds » tracés à la diable ?

Mais en physique, science non exacte, c'est une autre affaire. Que de frais ne fait-on pas pour avoir des instruments de précision ? C'est qu'ici les sens ne *soutiennent* plus seulement le travail intellectuel : ils le *dictent* ! Bien plus, il y a en géométrie des propositions qui par leur nature même se refusent absolument à être DICTÉES par les sens : par exemple celle-ci : le côté et la diagonale d'un côté sont incommensurables entre

eux, c'est-à-dire n'auront jamais de commune mesure. Comment expérimenter ce *jamais ?*

Nous avions déjà parlé de la géométrie dans notre « article » (c'est-à-dire dans notre compte rendu de la *Crise de la certitude*). Nous avions rappelé que la géométrie n'est pas *devenue* vraie, lors de la création de la matière. M. Farges le conteste ou tout au moins semble le faire. Il nous reproche de « confondre la connaissance humaine avec la connaissance angélique. Celle-ci est indépendante de la matière ; celle-là en est dépendante et esclave ; celle-ci est antérieure à la création de notre planète ; celle-là est nécessairement postérieure. » Non, nous ne faisons pas la confusion que M. Farges nous reproche, et les différences qu'il allègue entre l'homme et l'ange n'importent pas ici. Nous l'aurions faite, si nous avions soutenu que pour les vérités d'ordre idéal, les sens ne *soutiennent* pas le travail intellectuel en même temps qu'ils ne le *dictent* pas. La connaissance de l'animal est toute dictée par les sens ; *a fortiori* est-elle soutenue par eux ; même elle n'est que sensible. La connaissance de l'homme est toujours soutenue par les sens et parfois dictée par eux en tout ou en partie. La connaissance de l'ange n'est ni soutenue ni dictée par les sens ; ce qui même donne lieu au problème : comment l'ange connaît-il les choses matérielles ?

Il est assez étrange, franchement, que pour une SEULE ET MÊME théorie (celle des vérités d'ordre idéal), nous soyons accusé : 1° d'être imbu de subjectivisme et 2° de confondre l'intelligence humaine avec l'intelligence angélique ! N'en résulte-t-il pas, LOGIQUEMENT, que la connaissance angélique n'a qu'une valeur subjective ? ! Ce qui est bien contraire à l'opinion de saint Thomas, qui considère l'intelligence angélique comme plus parfaite que celle de l'homme : *Statim a principio habet suam totam perfectionem* (1). Après avoir ainsi réduit la valeur de la connaissance angélique, M. Farges réduit celle de l'homme à être « esclave » de la matière. Nous préférons croire que ce mot, sensualiste, dépasse la pensée de M. Farges.

(1) Voir *Sum. theol.*, I, LXXXV, 4, in e.

A côté des arguments intrinsèques invoqués par M. Farges pour appuyer son acte d'accusation, il en reste un autre que nous ne pouvons non plus passer sous silence. C'est un argument extrinsèque, un argument d'autorité. Notre « article », dit M. Farges, « n'a pas fait bonne impression dans les milieux mieux au courant de la Scolastique, notamment à Rome, — nous le savons, — puisque c'est sur un désir venu de haut que nous avons consenti à prendre la plume pour y répondre. »

Ce beau zèle de l'orthodoxie et ce respect de l'autorité feraient plus d'effet surtout, s'ils ne s'étaient pas produits « à propos » d'un compte rendu où l'on n'a pas trouvé les éloges que l'on attendait.

Nous renvoyons M. Farges à l'autorité, non anonyme, d'un homme qui est trois fois son égal, puisqu'il est prêtre, Français et savant, à Mgr Battifol. Dans ses *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique* il parle de ces « indiscrets qui importunent l'autorité souveraine de leurs émotions et qui semblent avoir choisi pour oraison jaculatoire la fâcheuse prière de Jacques et de Jean : Seigneur, voulez-vous que nous commandions que le feu descende du ciel et consume ces Samaritains » (p. 75) ? Que reste-t-il de la plus élémentaire liberté scientifique si nous ne pouvons plus signer un compte rendu moins favorable sans nous exposer à être traité de subjectiviste, d'idéaliste, de kantiste, etc. ; sans voir nos écrits présentés sous un jour faux et notre pensée dénaturée, sans être accusé, *à notre insu* (1), sans être enfin menacé de personnages haut placés ? Nos arguments intrinsèques n'ont rien perdu de leur valeur, et les erreurs de M. Farges n'ont pas été rectifiées, parce qu'à Rome, où il y a d'ailleurs des milieux très divers, il se serait trouvé quelqu'un, haut placé, admettons-le, pour témoigner à M. Farges une sympathie qu'il mérite d'ailleurs à beaucoup de titres. M. Farges, au contraire, a gâté sa défense par cet argument : s'il ne s'est pas contenté lui-même

(1) M. Farges a publié dans deux revues au moins, dans d'autres encore peut-être, l'article auquel nous répondons, sans avoir eu l'élémentaire loyauté de nous faire connaître son attaque. Il s'est adressé au public le plus large, pourvu que nous n'en soyons pas. Pour peu que le hasard s'en fût mêlé, nous pouvions l'ignorer et ainsi rester sous le coup d'accusations *dommageables* dont on n'a pu apprécier la valeur et le bien fondé.

des arguments *intrinsèques*, comment nous demander à nous de nous en contenter ? Que vaut d'ailleurs une autorité *anonyme* ? Et le personnage « haut placé » a-t-il permis à M. Farges de faire état en *public* d'une conversation ou d'une lettre *privée, et restée anonyme* ? Cela est peu probable, s'il est vraiment haut placé. Au reste, laissons cela. C'est là le cas ou jamais de redire après saint Thomas : *Argumentum depromptum ex auctoritate humana est infirmissimum*.

*
* *

M. Farges nous redisait aussi : On ne détruit que ce que l'on remplace. — Sans doute ! mais il est plus vrai encore de dire : On ne remplace que ce que l'on a détruit !

Comme M. Farges, nous avons dans la mesure de nos moyens cherché à détruire le kantisme. Sous ce rapport nos intentions sont communes. Nous nous en réjouissons. Comme lui nous croyons que le kantisme est déjà remplacé, et ce par le thomisme, notre croyance philosophique est la même. Encore une fois, nous nous en réjouissons. Qu'après cela nous ayons différé d'avis sur la façon de détruire le kantisme, et sur la manière de comprendre le thomisme qui le remplace, c'est un accident assez commun entre les hommes que de différer d'avis. Le lecteur impartial et objectif sera juge entre nous. Espérons d'ailleurs que le mot de la situation n'est plus divergence, mais malentendu.

CONCLUSION

Nous nous sommes disculpé, croyons-nous, de tous les reproches de M. Farges, celui de subjectivisme idéaliste, et celui de n'avoir pas même prouvé validement l'objectivité des propositions d'ordre idéal. S'il avait eu raison, que nous restait-il comme bagage philosophique ? Mais nous espérons pouvoir recharger notre valise, comme on le fait à la douane après avoir montré qu'on n'introduit rien de suspect, ni de taxé.

M. Farges se demandait *comment il faut réfuter Kant* et

parlait de « prendre le taureau par les cornes ». Eh bien ! Le taureau kantiste a deux cornes : la théorie des jugements synthétiques *a priori* et celle des jugements analytiques ; l'os frontal d'où elles émergent, c'est une théorie générale du jugement. Comment en douter, puisque tout le kantisme est construit comme réponse à la question. Comment sont possibles les *jugements* synthétiques *a priori* (1) ? Voir dans le kantisme avant tout et radicalement un idéalisme est une erreur. Kant, d'abord, ne veut pas être idéaliste. — Mais il l'est, répond-on, il doit l'être ! — Soit ! Donc le kantiste est un aveugle, qui croit voir, et dont la maladie est non dans l'œil mais dans le cerveau. C'est la *raison* que Kant critique et qu'en fait il atrophie. S'il faut réfuter Kant, il faut s'en prendre à sa théorie du jugement et à sa théorie connexe des universaux ; après cela on pourra lui rompre les cornes.

M. Farges n'apprécie pas cette méthode. Nous aimons à croire qu'il n'y a au fond de tout cela qu'un malentendu : car l'accord est parfait entre nous sur les points capitaux de la doctrine thomiste du jugement que les objections spécieuses du subjectivisme kantien nous obligent à remettre en lumière.

Abbé C. SENTROUL,
agrégé à l'École Saint-Thomas.

Louvain, 15 juillet 1907.

(1) Nous avons expliqué le sens de cette question dans le *même* numéro de la *Revue néo-scolastique* où a paru le compte rendu mentionné, soit en mai 1907.

RÉPONSE

« Une réplique courte et objective ! » — A ce désir, d'ailleurs si raisonnable, du directeur de cette Revue, nous répondrons qu'il sera très facile de la faire objective, mais très difficile de la faire courte. Facile de rester objectif et impersonnel, surtout après la déclaration de M. S... que nous sommes « d'une même école » et qu'il ne saurait y avoir entre nous « que des malentendus (1) », déclaration dont nous sommes heureux de prendre acte. Très difficile, au contraire, d'être bref, car pour répondre à l'ensemble et à tous les détails d'un article qui, parmi ses mérites, a celui d'être si copieux, il nous faudrait une forte brochure et pas seulement trois pages.

Cependant nous voulons bien essayer d'être bref, en allant droit au but, au cœur de la question, en négligeant, quoique à regret, toutes les questions secondaires et accessoires, et toutes les compilations de textes où s'est complu notre auteur. Le suivre dans ce dédale risquerait du reste de nous faire tourner tout autour de la vraie question, sans y entrer, et même de masquer cette unique question aux yeux du lecteur.

(1) Parmi ces « malentendus » signalons celui-ci : les « odieux travestissements » de la scolastique visaient, dans notre pensée, les mécréants de la Scolastique, et rien dans le contexte n'autorisait à y voir une allusion personnelle à M. S... — Dans la même note, M. S... nous accuse de « mutilation » d'un texte de saint Thomas, parce que nous avions cru inutile de le reproduire *in extenso*, étant d'accord sur toute la suite. Ce reproche n'est pas sérieux. — Mais ce serait bien plus grave d'en mutiler le sens, en répétant qu' « il n'y a de connaissance *vraie* que dans le jugement », alors que saint Thomas parle seulement de connaissance *achevée, parfaite : perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.* La vérité réfléchie, jugée et reconnue comme telle, mérite donc, dans le sens strict et complet de ce mot, *proprie loquendo*, le nom de vérité ; mais ce n'est pas la seule qui existe et qui puisse être ainsi nommée, au sens large, ni la seule qui importe au critique, d'autant que dans tout acte d'intuition il y a jugement implicite d'existence ou de possibilité. Aussi saint Thomas a-t-il posé explicitement la question de la vérité de nos concepts : *Utrum intellectus possit esse falsus?* (Ia, q. LXXXXV, a. 6.)

Il s'agit de savoir *comment il faut réfuter Kant,* et nous sommes d'accord qu'il faut *commencer* tout d'abord par attaquer le « principe fondamental », le « postulat » premier, « sous-entendu plutôt qu'exprimé », d'où tout le kantisme découle et qui est la base de tout l'édifice. Quel est donc ce « postulat » ? C'est ici que nous nous divisons. Ici qu'on nous reproche de n'avoir pas su donner le vrai « signalement ».

Ce reproche de n'avoir pas su comprendre Kant, on ne pourra pas du moins l'adresser, espérons-le, à nos professeurs les plus éminents de la Sorbonne ou du Collège de France. Eh bien ! interrogeons parmi eux le plus actuellement réputé, M. Bergson, voici ce qu'il nous répondra : « Toute la *Critique de la Raison pure* repose sur ce postulat que notre intelligence est incapable d'autre chose que de platoniser, c'est-à-dire de couler toute expérience possible dans des moules préexistants » ; c'est-à-dire incapable d'aucune intuition du réel. Et il ajoute : « Toute la question est là... Les doctrines qui ont un fond d'intuition du réel) échappent à la critique kantienne dans l'exacte mesure où elles sont intuitives (1). » Or, comme l'intuition du réel ne peut avoir lieu directement par l'intellect, — à moins de verser dans l'ontologisme, — elle doit avoir lieu par les sens, par la *perception immédiate* des sens. Kant l'a supposée impossible cette perception du réel par les sens, malgré le témoignage si clair de la conscience ; cette négation est son point de départ implicite, et c'est donc là, au début de sa marche, qu'il faut se hâter de l'arrêter, sinon, de ce point de départ subjectiviste, tout le subjectivisme découlera. Voilà précisément ce que nous avons soutenu, et ce qu'on n'a pas encore réfuté, ni même essayé de réfuter directement.

Par hasard, Kant lui-même en aurait-il fait l'aveu ? — Oui, et son témoignage loyal, quoique rapide et presque furtif, aura encore plus de force que celui de M. Bergson.

En exposant les préambules de ses recherches critiques, dans la préface de la *Critique de la Raison pratique*, il écrit : « Ce qu'il pourrait arriver de plus fâcheux à ces sortes de recherches (c'est-à-dire à son système critique), ce serait que quelqu'un

1 Bergson : *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903, pp. 33, 35.

découvrît inopinément qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *a priori* (1). » — Il est clair, en effet, que si, au lieu de n'avoir l'intuition que des formes *a priori* de notre mentalité, comme il le suppose gratuitement, nous pouvions avoir l'intuition même du réel, tout le kantisme croulerait par la base. Certes, la difficulté était assez grave pour mériter un examen ; Kant s'est contenté d'y répondre, en deux mots, par un dédain superbe, qui déguise mal son embarras. Raison de plus, pour nous, d'insister sur ce faux point de départ, et de soutenir contre lui que de fait nous avons l'intuition du réel, directement par les sens et indirectement par l'intellect opérant sur les données des sens. La marche de l'ennemi sera ainsi arrêtée tout net.

Du reste, M. S... lui-même est-il si loin de penser comme nous sur ce point capital? Nous le croyons au contraire beaucoup plus près. Il a écrit, en effet, cette remarque très juste : « Le principe fondamental (de Kant, est) celui de la coopération des sens et de l'intelligence (2). » Quoique juste, cette remarque est, à notre sens, trop superficielle, et il suffira de la creuser. Si leur coopération est si faussement exposée par Kant, c'est qu'il s'est déjà fait une idée fausse de l'opération propre soit aux sens, soit à l'intelligence, et qu'avant de comprendre leur mutuel concours il faut avoir compris leur fonctionnement. Or, le fonctionnement de l'intelligence étant subordonné à celui des sens, de l'aveu même de Kant, c'est par la théorie de la perception de sens qu'il faut commencer la réfutation, puisque c'est là que l'erreur de Kant a commencé. Il faut déjà, sur ce premier point, lui montrer ce qu'il redoute si fort : « qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *a priori* ».

Nous objecter, comme le fait M. S..., que cette démonstration est impossible sans des raisonnements et des jugements d'ordre idéal, et partant qu'il faudrait déjà avoir montré la valeur de ces raisonnements et jugements, — est-ce une objection sérieuse? Ne se retourne-t-elle pas en plein contre notre contradicteur qui ne peut, lui aussi, montrer la valeur de ses raisonnements et

(1) Ed. Barni, p. 143.
(2) Sentroul : *Préambules de la question kantienne*, p. 11.

jugements d'ordre idéal sans des raisonnements et des jugements d'ordre idéal ? — Il est clair que la raison ne se démontre pas par des raisonnements, sinon la critique tournerait dans un cercle vicieux. Mais si l'on ne démontre pas l'évidence objective, on la montre et on l'explique à l'aide du jeu normal de toutes nos facultés. Une fois leur fonctionnement compris et justifié, la connaissance vulgaire est ainsi transformée en connaissance scientifique, sans aucune pétition de principe.

Allons plus loin, et constatons que la marche inverse qu'on nous propose est contre nature, parce qu'il n'y a aucune science absolument *a priori*, c'est-à-dire indépendante des sens et de leur véracité. On nous l'accorde pour la Physique et les Sciences expérimentales ; on le nie pour les Sciences abstraites, telles que la Géométrie et la Métaphysique. Nous soutenons, au contraire, que les sciences abstraites, précisément parce qu'elles sont abstraites, supposent des données sensibles d'où elles sont abstraites ; qu'il faut examiner tout d'abord la valeur de ces données, parce qu'il serait illogique de vouloir montrer la valeur de nos constructions idéales avant la valeur de leurs matériaux.

On nous répond que les matériaux de nos jugements idéaux ne sont pas les réalités sensibles : « ce sont les concepts ».

Sans doute, répliquerons-nous, mais les réalités sensibles étant les matériaux des concepts, la difficulté demeure. D'éminents interprètes de saint Thomas, comme Cajétan, ont même soutenu qu'il fallait à l'esprit non seulement l'image de chaque terme du jugement, mais encore l'image de leur rapport concret, pour en percevoir le rapport abstrait et prononcer le jugement. Alors même que cette interprétation serait excessive, on ne peut nier que la vue du rapport concret soit au moins très utile pour la découverte du rapport abstrait. Ainsi, pour l'avoir expérimenté, nous découvrons plus facilement que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; que les trois angles d'un triangle valent deux droits. Et c'est pour avoir expérimenté en nos consciences la causalité de l'action que nous découvrons plus facilement la nécessité d'une causalité pour la production de ce qui commence. Mais écartons cette controverse. L'importance capitale de la perception des sens et

de sa véracité pour fixer le contour de nos idées et juger exactement de leurs rapports n'en demeure pas moins certaine.

L'image sensible dans la *production première* et la découverte de l'idée, — il en est autrement, nous en convenons, dans la simple réminiscence, — ne joue pas seulement le rôle de *soutien* de la pensée abstraite, encore moins de simple *cause excitatrice* ou occasionnelle, qui se bornerait à « déclancher » la faculté supérieure, comme le suppose M. S... ; elle est vraiment *cause matérielle* de l'abstraction, et partant l'objectivité de ces matériaux importe souverainement à l'objectivité de la science abstraite.

Sans doute, nous nions, d'accord avec M. S..., « que les matériaux des synthèses d'ordre idéal soient les objets de nos sens ou de l'expérience concrète précisément en tant qu'ils représentent des choses *existantes* » ; — mais en tant seulement qu'ils représentent des choses *réelles,* et cela nous suffit pour assurer la portée réelle des sciences abstraites. Pour Aristote et saint Thomas, toutes les sciences ont pour objet l'*être réel* et non pas seulement le *paraître.* La plus abstraite elle-même, la métaphysique générale, est définie « la science qui a pour objet l'*être réel* en tant qu'il est commun à tous les êtres », c'est-à-dire en tant qu'il a un fondement dans la nature et non pas seulement dans l'esprit, comme les êtres de raison.

Sans cette objectivité réelle de nos concepts, — nous l'avons dit et ne saurions trop le répéter, — notre métaphysique perdrait aussitôt ce qui fait sa dignité et sa valeur, car elle deviendrait inapplicable au monde réel, et partant ne serait plus qu'un jeu puéril et vain. Par exemple, si nos concepts de cause et d'effet ne sont plus extraits de la réalité, ni conformes aux réalités de ce monde : s'il nous est du moins impossible de constater cette conformité par l'intuition de ces mêmes réalités, nous n'avons plus le droit d'affirmer qu'il y a des causes et des effets semblables à nos concepts de cause et d'effet, encore moins d'appliquer au monde notre principe de causalité, pour lui prouver l'existence de son Créateur.

Pour éviter que notre science abstraite ne reste ainsi suspendue en l'air, qu'elle ne tourne ainsi dans le vide, il faut donc

montrer son union intime et sa conformité avec le réel. Or, — l'histoire de la philosophie le démontre, — il n'y a que *deux* conceptions possibles d'une telle science conforme au réel, suivant la formule : *adæquatio rei et intellectus*. Ou bien la pensée humaine se reconnaîtra conforme à la Réalité éternelle par l'intuition platonicienne ou ontologiste de cette Réalité ; — ou bien elle se reconnaîtra conforme aux réalités créées, intuitivement perçues par les sens comme réalités concrètes, et indirectement par l'intelligence comme expression des types idéaux et nécessaires qu'elles réalisent, suivant l'hypothèse péripatéticienne et thomiste.

La conception intermédiaire de Kant, qui se contente d'une conformité de la pensée avec elle-même ou avec les lois de la pensée, — *par désespoir d'avoir jamais l'intuition du réel*, — est bien moins une solution qu'une négation du problème, car une norme de la pensée ne peut être la pensée elle-même, sans une évidente contradiction. D'autre part, personne n'oserait dire que ses jugements sont d'accord avec les *lois* de l'esprit humain. Qu'en savez-vous ? puisqu'en obéissant à ces mêmes lois fatales, vous êtes tantôt dans la vérité et tantôt dans l'erreur. Personne n'oserait dire non plus qu'ils sont au moins d'accord avec la vérité ontologique et absolue. Qu'en savez-vous ? puisqu'elle est inaccessible à votre intuition. Il ne reste donc plus dans cette conception intermédiaire que l'accord de la pensée avec elle-même : ce qui est un suicide de la pensée, se murant dans le vide absolu, en même temps que la ruine de toute science et de toute vérité (1).

Au contraire, celui qui aura une fois compris la possibilité de cette intuition du réel, dont témoigne si clairement notre conscience, celui-là n'éprouvera même pas la tentation de Kant ; et bien loin de succomber à son désespoir, il plaindra sincèrement ce grand génie d'avoir surtout péché par ignorance, sinon par inintelligence de la solution thomiste qu'il n'expose même pas et ne critique jamais.

Le lecteur comprendra maintenant pourquoi nous attachions

(1) Lorsque M. Bergson dit que Kant « platonise », il faut ajouter : sans la *réminiscence* et *l'intuition antérieure* des Idées, qui en assurait l'objectivité.

une importance capitale en critériologie à la thèse de la perception immédiate des sens, ou de l'intuition du réel, qui seule nous permet de confronter ce réel avec notre image et avec notre idée, et de rendre leur conformité de plus en plus rigoureuse. « Toute la question est là », comme disait si bien M. Bergson.

Il comprendra pourquoi nous n'avons pu nous empêcher de critiquer ceux qui la laissent dans l'ombre ou qui la passent sous silence, trahissant ainsi qu'ils la comprennent bien peu. Ainsi M. S..., dans sa belle thèse sur l'*objet de la métaphysique selon Kant et selon saint Thomas*, qui fait le parallèle des deux critiques, a opéré le tour de force de n'en point parler : et jusque dans la réponse ci-dessus, il trouve encore moyen de l'éluder en disant qu'il croit « pouvoir passer rapidement », alors que toute la question est là.

Mais ce n'est pas seulement ce silence et cette lacune qui nous avait fâcheusement impressionné. Dans une multitude de passages du même auteur, nous avions lu des assertions positives difficilement conciliables avec la thèse de la perception immédiate. N'a-t-il pas dit que pour prouver l'existence du monde on « devrait partir de la passivité des impressions pour *conclure*, moyennant le principe de causalité, à l'action et partant à l'existence des choses extérieures (1) » ? — N'a-t-il pas critiqué la formule de saint Thomas *adæquatio rei et intellectus*, laquelle suppose, qu'ayant l'intuition du réel, nous pouvons confronter notre pensée avec le réel, — en disant que cette formule « est juste », assurément, mais « *malheureusement* juste », car « nous sommes amenés à la croire impossible (2) », la pensée et la chose étant « sans comparaison possible (3) » ? — N'a-t-il pas écrit qu'il y avait une antinomie apparente dans le simple mot de « réalité-connaissance (4) » : et que les grands génies qui s'appellent Aristote et saint Thomas et leurs plus illustres disciples n'ont même pas su voir cette antinomie (5) ;

(1) SENTROUL : *L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, p. 81. — Aristote avait dit : « Vouloir prouver que le monde existe serait ridicule, γελοῖον, et même l'oblesse d'esprit ». *Phys.*, II, c. I, § 6, et VIII, c. III, § 6.

(2) Ib., *Ibid.*, p. 20.

(3) Ib., *Ibid.*, p. 24.

(4) Ib., *Ibid.*, p. 24.

(5) Ib., *Ibid.*, p. 42.

— sans ajouter aussitôt que, s'ils ne l'ont pas vue, c'est tout simplement parce qu'elle n'existe pas dans leur système intuitioniste?

Un peu plus loin (1), ne semble-t-il pas approuver Kant d'avoir dit que la connaissance immédiate d'un objet est impossible, parce qu' « un même être ne peut, sans contradiction, se trouver à la fois dans la connaissance et en dehors d'elle »? — Mais pourquoi le même être ne serait-il pas à la fois hors de notre conscience par sa substance, et en elle par son action? La théorie de deux êtres impénétrables par leurs substances, et se pénétrant par une action commune, aurait-elle rien de si « naïf », de si « simpliste », de si « absurde (2) »? Ou bien cette solution géniale d'Aristote et de saint Thomas serait-elle à peu près inconnue de certains néo-scolastiques?

Après ces citations que nous aurions pu multiplier, le lecteur impartial jugera si elles ne nous autorisaient pas, surabondamment, à craindre que le point de vue de l'auteur, — malgré ses excellentes intentions, — ne fût « plus ou moins teinté de subjectivisme »; et si, en exprimant cette crainte tout objective, nous avons outrepassé notre droit, ou commis la moindre injustice, que nous serions le premier à regretter.

On nous dit aujourd'hui que ce ne sont là que des apparences et que la véritable pensée de l'auteur est tout autre. L'un et l'autre, paraît-il, « nous adhérons à la solution (de saint Thomas) du problème des universaux et à son dogmatisme réaliste, en ce qui concerne la connaissance sensible ». — Eh bien! tant mieux! Nous avons déjà dit combien nous serions heureux de nous tromper dans notre appréciation. Faisons donc un acte de foi sur cet accord, malgré les apparences, et espérons toujours « qu'étant d'une même école », il ne saurait y avoir entre nous « que des malentendus ».

Mais, quoi qu'il en soit des personnes et de leurs bonnes intentions hors de conteste, maintenons énergiquement la vraie doctrine de saint Thomas : que si l'on rejette la thèse fonda-

1 Id., *Ibid.*, p. 48.

2 C'est le défi qu'Aristote jetait déjà à ses contradicteurs : Ἢ οὔτε τὸ τῆς ἄλλης ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον. *Phys.*, III, c. III, § 3.

mentale dans la métaphysique aristotélicienne et thomiste de la perception immédiate du réel, — qui n'est après tout « que du bon sens approfondi et codifié », — il est impossible de réfuter logiquement aucun subjectivisme, encore moins le subjectivisme relativiste de Kant.

Dès nos premières publications, en 1887, nous avons osé soutenir cette thèse qui heurtait de front tant de préjugés modernes, nous y sommes revenu sans cesse, et nous la soutiendrons encore avec plus de conviction que jamais en terminant notre carrière.

A. FARGES.

NOTES ET DISCUSSIONS

LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Lorsqu'en décembre 1906, une revue, dont les jugements philosophiques comptent peu, m'avait attribué cette étrange assertion dont la langue française n'a pas moins à s'offenser que la raison chrétienne, « la pensée est efficace de Dieu », je n'avais point protesté contre cette ineptie, non plus que contre tant d'autres énormités qui m'ont été aussi gratuitement prêtées. Aujourd'hui, vous me pardonnerez sans peine, je l'espère, de traiter la *Revue de Philosophie* différemment.

Je ne vous cacherai donc pas l'étonnement pénible que j'éprouve en prenant connaissance de votre numéro d'août, qui reproduit et aggrave une telle méprise. L'auteur d'une *Étude sur le Monisme*, avec une assurance qu'il ne justifie et qu'il ne saurait justifier par aucune référence exacte, donne comme extraite de ma *Lettre sur l'Apologetique* cette proposition : « L'action est efficace de Dieu. » Je n'ai jamais écrit ni pensé rien de semblable. J'ai dit que la pensée que nous avons de Dieu contribue à marquer notre action d'un inévitable caractère de transcendance : me faire signifier que l'*action* ou que *la pensée en nous est efficace de Dieu* en ce sens que « nous ferions être Dieu » par notre initiative subjective, tandis que j'ai montré comment *la pensée de Dieu est efficace en nous*, c'est dépasser vraiment les bornes de la fantaisie. Le monisme que m'attribue M. Cuche (p. 145), en des termes que je m'abstiens d'apprécier, n'existe donc que dans son imagination. Et le texte complémentaire qu'il emprunte à la page 100 de l'*Action*, se rapportant à la connaissance psychologique, n'a aucunement la signification ontologique qu'il lui attribue arbitrairement pour me rendre responsable de cette thèse absurde : « Nous projetons notre activité au dehors, et le monde est créé. » Ce prétendu résumé de ma doctrine n'est qu'un contre-sens total.

Et, rencontre piquante, pendant que d'un côté l'on prétend que

j'accorde à « l'acte concret de la pensée vivante » ce prodigieux pouvoir de créer Dieu et le monde, voici d'autre part que, dans le même numéro de cette même *Revue de Philosophie*, M. Billia (p. 164-181), par une méprise qui, pour être inverse, n'en est pas moins certaine, reproche à la philosophie de l'action de méconnaître le rôle nécessaire de la pensée, l'intervention inévitable et la fécondité de l'idée !

Je vous prie, Monsieur le Directeur, d'agréer l'expression de mon respect.

MAURICE BLONDEL.
Quincy, le 31 août 1907.

RÉPONSE

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

En réponse à une réclamation de M. Blondel, je viens rectifier une ponctuation inexacte et je profite de la circonstance pour appuyer sur les raisons qui m'ont fait classer le pragmatisme de cet auteur parmi les théories monistes.

M. Blondel ne veut pas qu'on lui attribue l'action « efficace de Dieu ». Nous retirons les crochets, car la citation n'est pas textuelle. Nous l'avons donnée comme telle, alors que nous n'avions pas sous la main le texte intégral de la lettre de M. Blondel, et nous étions induits en erreur par une référence formelle de l'*Ami du Clergé* (1905, p. 1095.)

Après cette rectification matérielle nous maintenons la formule de l'action efficace de Dieu comme l'expression correcte de la doctrine exposée au livre de *l'Action*, et pour justifier cette prétention nous présentons aux lecteurs de la Revue un texte dont la première partie a déjà été citée et dont M. Blondel ne contestera pas l'authenticité.

« Vraie science, celle-là, où rien n'est communiqué du dehors, où tout croît du dedans, où l'on n'apprend que ce qu'on fait être, où les conséquences sont déduites, avec une infaillible sûreté, des prémisses confiées au travail de la vie, et où la nécessité rigoureuse des conclusions ne fait qu'accoucher le fruit de l'initiative première ; car il s'agit de déterminer non ce qui est en dehors de la volonté comme objet plus ou moins fictif, mais ce qui est en elle, ce qu'elle est déjà par

cela seul qu'elle veut, et non par ce qu'elle veut. » (*L'Action*, p. 166.)

L'on n'apprend que *ce qu'on fait être*. M. Blondel fait l'application de ce principe pour démontrer l'existence de Dieu. Il vient ensuite nous dire qu'il s'agit d'un processus psychologique, et non d'un rapport ontologique avec Dieu. Prétend-il donc simplement fournir une démonstration de l'existence psychologique de Dieu en nous? Non, car cette démonstration serait indifférente à l'apologétique, à laquelle M. Blondel veut porter secours. Son intention est de nous apprendre l'existence *réelle* ou la position *ontologique* de Dieu dans le monde, et si l'on n'apprend que ce qu'on fait être, nous sommes réduits *à faire être Dieu dans les choses*. Si cette action n'est pas *efficace de Dieu*, dans la plénitude du sens que ces mots comportent, il faut renoncer à parler français.

L'auteur de *l'Action*, dans sa lettre du 31 août 1907, nous attribue une confusion enfantine entre la pensée de Dieu efficace en nous, et la pensée qui est en nous efficace de Dieu. Quiconque a lu la thèse de M. Blondel a pu se rendre compte qu'il ne traite pas de la pensée formelle de Dieu, agissant en l'homme ou sur l'homme, mais bien d'un état psychologique en vertu duquel le sujet doit accoucher de son objet, que ce soit Dieu ou autre chose. Nous croyons les idées de M. Blondel très supérieures à sa terminologie ; nous n'en avons pas moins dû signaler l'aboutissement monistique de sa doctrine, comme l'ont fait avant et après nous divers auteurs, dont la compétence en matière d'interprétation n'est guère discutable. Même avec de bonnes intentions et des conceptions géniales on ne détourne pas impunément de leur sens normal les vocables les plus indispensables à la philosophie.

Nous pourrions ajouter quelques remarques sur une théorie connexe de celle que nous avions étudiée et enfantée par le même auteur. Nous voulons parler du mode de suspension de la réalité des objets, y compris le monde et Dieu, aux différents points du déterminisme psychologique. Ce monde réel, surgissant de l'abîme d'un Inconscient quelconque, pour venir s'accrocher progressivement aux clous d'un psychisme qui se déroule, constitue un appareil peu banal, apte à concourir avec les schémas les plus intéressants de la genèse monistique. Les esprits curieux d'en étudier le mécanisme liront avec profit le livre de *l'Action*. Pour nous, nous attendons une autre occasion d'y suspendre notre attention et nous nous bornons à signaler l'affinité de cette conception avec les autres théories évolutives du monisme idéaliste.

San Remo, 6 octobre 1907.

PAUL-JOSEPH CUCHE.

SUR UN ESSAI DE SYNTHÈSE PHILOSOPHIQUE

(FIN)

III

La psychologie de M. Lagresille est une déduction de sa Logique ; nous ne pouvons ici la résumer et nous nous bornerons à énumérer quelques idées saillantes.

D'abord l'existence d'une psychologie constitutionnelle pénétrant au-delà des faits de conscience pour étudier la nature même de l'âme et les rapports substantiels et fonctionnels de ses organes.

La psyché humaine est considérée comme un composé de plusieurs âmes partielles, hiérarchisées suivant la doctrine des Hindous, bien qu'elles forment ensemble une unité concrète. Cette thèse prête à équivoque et demanderait à être précisée davantage. « La fin de l'âme raisonnable consiste à absorber l'âme des sens pour s'en faire un corps spirituel impérissable comme elle. — Le corps physiologique est un état sur lequel la sensibilité générale règne, un instrument qu'elle emploie. — La mort est une concentration de l'âme qui se libère du corps. »

Notre connaissance vient de la coopération de l'expérience avec l'intuition rationnelle, l'une apporte la nature, l'autre la forme. La connaissance dématérialise l'objet, car la matière ne consiste que dans l'indistinct : elle s'évanouit devant l'analyse et laisse à sa place des idées. L'idée est, en soi, la réalité vivante qui opère la synthèse du sujet et de l'objet. « Toute force est une idée en réalisation, sa source est dans l'attraction idéale de l'esprit sur l'esprit. » — « La fonction naît d'un équilibre répété des idées en activité. »

« Les corps sensibles ne sont pas des substances composées, mais seulement des existences composées d'action. — Les corps bruts sont des amas de vivants, les corps vivants sont des organisations de vivants. La matière n'est que le signe de l'esprit et de la vie. » La nécessité se fait du résultat des actes libres ; « le libre arbitre déter-

mine l'acte, mais non son accomplissement au dehors en tant que fait, l'action. »

Le temps et l'espace sont des continus, « ce ne sont pas des choses, mais des pouvoirs extensifs réalisés éternellement ».

En résumé, la doctrine de M. Lagresille est, comme il la désigne lui-même, « un idéalisme fonctionniste et synthétiste, se caractérisant par ces jugements : l'idée est vraie et réelle en soi; l'idée, le sujet et l'objet sont à la fois des termes vrais corrélatifs; l'idée est la synthèse du sujet et de l'objet, la fonction, la synthèse des sujets et des objets en activité ».

Cette doctrine d'équilibre intellectuel n'a pas le piquant des systèmes amorcés sur un principe plus ou moins paradoxal et soutenus à force de subtilités dialectiques. Ces procédés font souvent le succès d'un auteur, car le plus grand nombre préfère l'attrait d'une jonglerie intellectuelle à la connaissance de la vérité. Car la vérité est simple, elle étonne peu, et l'auteur qui la recherche sans artifices renonce à paraître original, sans l'être moins en réalité. C'est l'attitude qu'a choisie M. Lagresille, et on doit l'en féliciter.

On ne saurait non plus lui reprocher son attitude parfois dogmatique. Elle est inévitable dans certaines questions qu'on ne peut laisser de côté dans une synthèse métaphysique, et qui ne sont pas encore résolubles par des preuves explicites. Et d'ailleurs ceux qui se montrent les plus pointilleux à ce sujet et qui se targuent de ne rien avancer sans données expérimentales ou scientifiques, ne se font pas faute d'arbitraire dans l'interprétation de ces données et tranchent souvent par des affirmations gratuites les questions métaphysiques inévitablement impliquées dans toute tentative d'explication. — Dans une synthèse métaphysique comme celle-ci, le dogmatisme est plus apparent que réel : les preuves discursives sont remplacées par les institutions rationnelles, moyen de certitude immédiate, qui se manifeste surtout dans l'activité synthétique de la raison.

La mise en valeur de l'intuition rationnelle est, du reste, un des caractères les plus remarquables de l'ouvrage de M. Lagresille. Avant lui, Wronski avait montré l'influence capitale de l'intuition rationnelle, et il avait atteint lui aussi cette synthèse métaphysique que la plupart des *penseurs* modernes ont manquée, faute d'avoir reconnu le rôle constitutif de la raison, lacune qui rend les antinomies insolubles. Mais l'œuvre de Wronski, peut-être trop prématurée, peut-être exprimée dans un langage trop abstrait, est restée lettre morte pour la philosophie contemporaine.

M. Lagresille conduit par des sentiers moins abrupts à une syn-

thèse dont les grandes lignes sont les mêmes. Cette doctrine, fondée sur le ternaire, remonte du reste aux temps les plus reculés, c'est l'ésotérisme. Et il faut savoir gré à M. Lagresille d'avoir bravé l'anathème prononcé par toutes les écoles contre l'ésotérisme. Il est ici débarrassé d'un symbolisme qui n'est plus en harmonie avec nos habitudes mentales ; il est retrouvé naturellement par le jeu d'une raison sans préjugés, résultat inévitable, étant donné l'opération rationnelle sur laquelle repose toute la philosophie de M. Lagresille : le logisme. Le logisme est en somme le procédé fondamental de la doctrine ésotérique. C'est la correspondance entre l'idée et la nature : correspondance souvent pressentie ou généralement saisie et s'exprimant alors par d'esthétiques symboles aux sens multiples.

C'est bien là le modèle de toute philosophie capable de s'adapter au réel, au lieu de s'enliser dans un amas d'expériences irréductibles ou de s'égarer dans de factices abstractions. La réalité étant concrète, vivante, esthétique, il faut, pour l'exprimer, que la métaphysique participe de l'art autant que de la science, qu'elle se guide par les intuitions rationnelles et se contrôle par le raisonnement et par l'expérience.

Et l'ésotérisme est la magnifique ébauche de ce mouvement anthropomorphique du savoir humain. C'est une statue à achever, à modeler de mieux en mieux, en serrant de plus en plus près l'Isis, son admirable modèle.

Mais, tandis que les positivistes, multipliant les mesures et procédant par mise au point de proche en proche, sont condamnés à ne jamais trouver le rythme qui exprime l'idée et la vie ; tandis que les idéalistes, en combinant les linéaments de leurs abstractions, ne dégagent que des sections sans profondeur et manquent l'équilibre et le concret du réel ; le logisme, tel que le décrit M. Lagresille, est l'œuvre normale, esthétique et scientifique à la fois, se guide par l'intuition rationnelle toujours fixée sur l'ensemble, vérifie sans cesse le détail avec le compas de la science, rectifie les déformations provoquées par la fascination des caractères frappants, précise par l'expérimentation les détails encore indéterminés dans l'ébauche puissante qu'a léguée la tradition, caractérise des silhouettes typiques et révélatrices au moyen des schémas de la mathématique et de la logistique, enfin relie effectivement la matière à l'esprit par la fonction et atteint la réalité dans son idée vivante.

F. WARRAIN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

L'OCCULTISME HIER ET AUJOURD'HUI. *Le merveilleux pré-scientifique*, par le Dr Grasset. 1 vol. in-16 de 435 pages. Coulet et fils, Montpellier, 1907.

Sollicité d'écrire une troisième édition de son livre sur le *Spiritisme devant la science*, M. le professeur Grasset a préféré entreprendre le livre qu'il nous offre actuellement sur l'*Occultisme hier et aujourd'hui.*

Le mot « occultisme » est apte à recevoir des significations très différentes. Pour beaucoup, c'est la science traditionnelle des mages, la tradition de très haute antiquité, enseignée dans les temples d'Égypte, puis dans les écoles platoniciennes et chez les gnostiques, de nos jours, enfin, chez les alchimistes et les rose-croix. Mais il convient de caractériser l'occultisme d'une façon plus précise, et, en vertu de la liberté des définitions, M. Grasset définit l'occultisme « l'étude des faits qui, n'appartenant pas encore à la science, peuvent lui appartenir un jour ». Ainsi, par exemple, la suggestion fut un phénomène occulte jusqu'au jour où Charcot et Bernheim la firent rentrer dans le domaine de la psycho-physiologie. Il y a donc toujours eu un occultisme, mais les faits étudiés sous ce nom ont varié d'une époque à l'autre ; l'occultisme de Mesmer est devenu la science d'aujourd'hui ; l'occultisme d'aujourd'hui sera la science de demain. Il est particulièrement intéressant d'établir de temps à autre en quelque sorte le bilan de l'occultisme, de façon à renseigner à la fois et les chercheurs qui essaient d'étendre la science actuelle et le public qui généralise hâtivement et se contente trop souvent en ces matières d'opinions vagues et de croyances irréfléchies. En présence de phénomènes aussi difficiles à étudier, — en raison du déterminisme complexe des phénomènes, de l'impossibilité d'expérimenter, des fraudes des médiums, etc..... — une revue de l'état actuel des phénomènes dits occultes a son utilité et son intérêt.

Dans la partie de son livre intitulée l' « Occultisme d'hier », M. Grasset passe successivement en revue le magnétisme animal et l'hypnotisme, les mouvements involontaires inconscients (tables tournantes, pendule explorateur, baguette divinatoire, cumberlandisme, etc... . Il étudie ensuite, en utilisant sa théorie du centre O et du polygone, — bien connue des lecteurs de la *Revue* et du *Psychisme inférieur*, — les fausses divinations, les hallucinations polygonales, la cristallomanie. Ces phénomènes appartiennent à la sensibilité et à la mémoire polygonales ; tandis que les romans médianimiques sont les produits de l'association et de l'imagination polygonales. Que le lecteur se souvienne ici de l'aventure martienne d'Hélène Smith.

Ainsi donc, l'étude du psychisme inférieur a « désocculté » les phénomènes qui constituaient l'occultisme d'hier. « L'étude de l'état de suggestibilité de certains polygones désagrégés par l'hypnose a enlevé à l'occultisme le gros chapitre du magnétisme animal; l'étude de la motilité involontaire et inconsciente a rendu scientifiques l'écriture automatique, les tables tournantes, la baguette divinatoire, le pendule explorateur, le cumberlandisme avec contact ; l'étude de la sensibilité et de la mémoire polygonales a désocculté bien des faits de fausse divination, ramenés à des hallucinations ou à des réminiscences du psychisme inférieur; enfin, l'étude de l'association des idées et de l'imagination polygonales a ramené à une origine intrinsèque et naturelle beaucoup de phénomènes médianimiques paraissant antérieurement surnaturels. » Toutefois, l'occultisme, pour avoir été restreint, n'a point été supprimé.

Nous arrivons maintenant à la partie la plus intéressante et la plus neuve du travail de M. Grasset. L'auteur y fait l'étude et la critique de ce qu'on peut appeler l'*occultisme d'aujourd'hui*.

Deux mots sur un point de méthode dans l'exposition. Dans cette partie de son étude, M. Grasset examine d'abord les théories occultistes, puis les faits. Les premières ne sont, en effet, nullement liées aux faits eux-mêmes; l'absurdité d'une doctrine ne peut faire nier les faits sur lesquels elle repose, et, inversement, l'existence ou la non-existence d'un fait ne peut se déduire de cette seule constatation qu'il est ou non en contradiction avec une théorie donnée.

I. *Les théories.* — La première doctrine ou hypothèse occultiste rencontrée par M. Grasset au cours de son examen est la théorie spirite. Le professeur de Montpellier avoue avoir mal interprété autrefois le terme spiritisme et se range à l'opinion de Maxwell. Pour lui, le spiritisme est « la théorie qui attribue à des *esprits* les divers

phénomènes de l'occultisme et de la médiumnité ; je veux dire des esprits désincarnés, de personnes décédées qui, sur l'appel du médium, se réincarnent momentanément dans sa personne et lui dictent des messages et des communications ». La critique de M. Grasset peut se résumer ainsi : cette théorie est invraisemblable, et, d'ailleurs, les spirites devraient faire la preuve de leur doctrine. Il faudrait, comme le dit Flournoy, « montrer d'abord que le contenu du message a pu venir du médium et ensuite qu'il n'a pas pu venir d'ailleurs ». Or, cette preuve n'a, en fait, jamais été donnée. Bien plus, les idées exprimées dans les transes sont celles des médiums et non des esprits ; Voltaire s'exprime comme un charretier quand le médium est un homme du peuple. Enfin, les médiums se trompent et trompent ; et les spirites eux-mêmes n'arrivent pas à s'entendre entre eux. La *théorie* spirite et non les faits doit donc être rejetée.

En face de la théorie spirite, se trouve la théorie des *radiations* émises par le corps humain dans certaines conditions. Cette doctrine revêt deux formes : la forme occultiste théorie du périsprit, du corps astral et la forme scientifique doctrine des radiations psychiques, force odique, magnétométrie et biométrie, théories de Baraduc, d'Albert de Rochas, etc...). Mais ces théories « n'ont pour preuves que les faits mêmes d'extériorisation de la force qu'elles veulent expliquer ». Les recherches faites avec le biomètre de Baraduc ou le sténomètre, etc... n'ont pas démontré l'existence d'une force nouvelle qui soit irréductible aux autres formes connues d'énergie physique, chaleur, électricité, etc... Ces théories ne sont donc pas plus solidement établies que la doctrine spirite. Mais, tandis que la question des esprits et de leur survivance est « *hors de la science*, même de la science de demain », et cela par leur nature même qui est métaphysique et non scientifique, les problèmes du périsprit, de l'extériorisation de la sensibilité, quoique non résolus aujourd'hui, peuvent très bien l'être dans l'avenir.

Avant de passer à l'examen des *faits* qui constituent le domaine le plus solide de l'occulte, M. Grasset consacre un chapitre, selon nous très remarquable, à l'indépendance de l'occultisme vis-à-vis des doctrines philosophiques ou religieuses. Supposons réalisée la connaissance des faits occultes ; l'énigme de l'univers ne nous sera pas dévoilée. L'apologétique — de quelque ordre qu'elle soit — ne pourra utiliser les données de cette science nouvelle. La *métapsychique* n'est pas, comme l'ont pensé certains, une métaphysique. « Je pose en principe, écrit M. Grasset, qu'*aucune* doctrine philosophique ou religieuse n'a intérêt au succès ou à l'insuccès de ces recherches.

L'avenir d'aucune de ces doctrines n'est lié au sens dans lequel seront formulées les conclusions d'aujourd'hui et celles de demain dans l'enquête que je fais ici. « En fait, les auteurs qui veulent solidariser l'occultisme avec une doctrine religieuse aboutissent à des conclusions opposées qui se réfutent mutuellement. Rabbins, pasteurs, évêques, spirites, ont tiré à eux l'occultisme pour crier victoire contre le matérialisme ; mais la victoire est vraiment trop incertaine avec ces armes. D'ailleurs, on ne pourrait donner une portée philosophique à l'occultisme qu'en acceptant l'hypothèse spirite, qui n'est nullement prouvée. Par conséquent, pour M. Grasset, « au point de vue doctrinal et métaphysique, l'occultisme ne mérite donc ni anathème, ni canonisation. Il reste simplement un *chapitre préscientifique* dans lequel les faits attendent leurs *lettres de naturalisation scientifique.* »

II. *Les faits.* — En réalité, l'examen de l'occultisme doit être dégagé de toute considération des théories ; il faut se borner à étudier les faits et chercher à savoir s'ils existent, s'ils sont ou non positivement démontrés. Voici la classification des faits occultes d'après M. Grasset. Ils sont groupés « d'après la dose plus ou moins grande de merveilleux qu'ils contiennent, par la distance plus ou moins grande qui les sépare encore de la science ».

Deux groupes : 1° faits dont la démonstration, si elle est possible, paraît en tous cas lointaine (télépathie, prémonitions, apports à grande distance, matérialisation) ; 2° faits dont la démonstration est sans doute moins éloignée et qu'on doit rechercher tout d'abord (suggestion mentale et communication directe de la pensée ; déplacements voisins sans contact : lévitation, raps, clairvoyance).

Les premiers faits — phénomènes de télépathie — ne peuvent, s'ils existent, être comptés au nombre des hallucinations ; mais leur existence n'est pas actuellement démontrée ; il y a eu de belles expériences, qui ont *presque* réussi, mais aucune n'a été vraiment définitive. La divination n'est point prouvée. Très souvent les faits télépathiques ou bien s'expliquent par nos connaissances actuelles sur le fonctionnement du psychisme inférieur, ou sont facilement interprétés par des coïncidences. Il faudrait, pour obtenir un résultat certain, ne pas tenir seulement compte des expériences positives, mais aussi des faits négatifs, et cela, *avec la même personne.* — Dans les cas cités d'apports, il y a eu jusqu'ici des fraudes conscientes ou inconscientes, ainsi que dans les phénomènes de matérialisation. M. Grasset conclut :

1° « La démonstration scientifique des matérialisations n'est pas encore faite ;

2° « La question ne serait même pas mûre pour une étude scientifique actuelle. »

Mais il y a d'autres faits dont la démonstration est moins éloignée et que les observations d'aujourd'hui doivent s'appliquer à rechercher avec soin. Tels sont la suggestion mentale, la lévitation, les raps, les faits de clairvoyance. L'examen de ces faits est accompagné de règles très minutieuses pour l'expérimentation que nous ne pouvons songer à résumer ici.

Donc, il y a un occultisme, qui est encore en dehors de la science positive ; mais la démonstration de ces faits — et non des théories — n'est pas rationnellement impossible. Le devoir des savants est de les étudier, et un jour arrivera où ces phénomènes cesseront d'être occultes pour devenir scientifiques. Le lecteur nous permettra, pour conclure, de citer quelques lignes de M. Grasset, au sujet de la méthode à suivre dans les expériences. « Il serait bon d'abandonner, pour le moment, toutes les recherches *compliquées*, toutes les expériences extraordinaires dans lesquelles les éléments de déterminisme sont trop nombreux et trop complexes pour pouvoir être scientifiquement contrôlés. Telles sont les expériences de télépathie lointaine, d'apports à grande distance ou de matérialisation. Quelle que soit l'attention avertie des expérimentateurs, on ne connaît pas assez d'*avance* le point particulier sur lequel doit se concentrer le contrôle scientifique : un apport se fera à gauche quand on aura son attention fixée à droite, une communication télépathique ne prendra de l'importance que quand, plus tard, on apprendra l'événement auquel elle correspondait, un fantôme surgira dans une obscurité qui rend impossible une observation précise, et on vous défend de tourner brusquement le bouton de la lumière électrique (ce qui doit pouvoir se faire dans une expérience scientifique).

« Il faudrait se limiter actuellement à des expériences *simples*, se faisant en *pleine lumière*, avec un *but unique et précis connu d'avance*. Me paraissent rentrer dans ce groupe les expériences de déplacement ou de lévitation d'un objet sans contact (table ou pèse-lettres), les expériences de suggestion mentale ou de transmission de la pensée sans contact, les expériences de clairvoyance ou de vision à travers les corps opaques. »

On ne peut que souscrire à de telles conditions d'expérience. Prudence et méthode rigoureuse, voilà le programme des chercheurs qui aborderont l'étude des phénomènes occultes. Dans un domaine si obscur et si discuté, M. Grasset nous apporte ses qualités habituelles de précision et de clarté. Nous pensons que son livre, — dont cette analyse ne donne qu'une faible idée, car nous n'avons pu passer en

revue les nombreuses discussions de faits détaillés qui illustrent l'*Occultisme*, — nous pensons que ce livre rendra des services à la fois aux chercheurs et aux gens cultivés que ces phénomènes mystérieux attirent et qui se refusent à abandonner devant eux l'attitude calme et réfléchie qui convient à l'esprit scientifique.

EM. BARON.

LA CRISE DE LA CERTITUDE, par Albert FARGES, ancien directeur au séminaire de Saint-Sulpice. 1 vol. grand in-8°, Librairie BERCHE et TRALIN, Paris, rue de Rennes, 69.

M. l'abbé Farges est un vétéran de la *Philosophie traditionnelle*. Suivant les paroles du Bref que lui adressait, il y a déjà plusieurs années, le pape Léon XIII, « se conformant aux instructions pontificales, il s'est appliqué soit dans l'enseignement de la jeunesse, soit dans les écrits qu'il a publiés, à remettre en honneur cette belle philosophie des anciens docteurs et à montrer son harmonie, surtout en ce qui touche à l'observation et à l'étude de la nature, avec les progrès constants des sciences modernes ». Le nouvel ouvrage que vient de publier le docte professeur mérite le même éloge que ceux qui ont été décernés aux précédents par les maîtres les plus compétents.

Ce neuvième et dernier volume des études *philosophiques* de l'auteur, fruit de quarante années de labeur et d'enseignement, aborde et traite une question de premier ordre à laquelle les controverses contemporaines ont donné une plus vive actualité. Il s'agit du problème de la certitude. Aux diverses formes de subjectivisme dont sont imprégnées — j'oserai dire empoisonnées — les nouvelles théories philosophiques, même celles qui se donnent pour chrétiennes, M. Farges oppose fermement un sage objectivisme, où l'esprit peut seulement retrouver son équilibre et son repos.

L'auteur le dit avec grande raison en terminant son ouvrage : « Jamais la thèse subjectiviste n'a pu ni ne pourra être *vécue* sans d'incessantes contradictions ; tandis que la thèse subjectiviste tirée des données du sens commun et de l'héritage des siècles passés les plus considérables dans l'histoire de la philosophie, — si elle est enfin dégagée d'odieux travestissements, rajeunie et fécondée par les sciences modernes, — viendra tout naturellement « se suspendre » à la chaîne des « exigences de l'action » et à celles non moins impérieuses de la pensée. »

Cette conclusion est logiquement amenée par l'ouvrage tout entier. Après avoir établi, dans un premier chapitre, l'existence de la certitude objective, et réfuté les prétentions des Kantistes et des Néo-Kantistes, l'auteur analyse, dans les six chapitres suivants, et critique en détail la valeur de chacun de nos critères ou de nos instruments de certitude : *les sens, l'idée, le jugement, la raison, le témoignage humain et le témoignage divin.* Dans les VIIIe et IXe chapitres, il montre ce qu'il faut penser de la *réduction* de ces nombreux critères, soit *intrinsèques*, soit *extrinsèques*. Dans le Xe, il étudie *l'évidence, motif suprême* de la *certitude*, commun à tous les critères, et en détermine le caractère. Dans le XIe, il précise l'utilité d'un certain *doute méthodique*, comme point de départ de la recherche. Enfin, dans un XIIe et dernier chapitre, il met en lumière *la diversité des méthodes et des certitudes*, qui en sont le terme et le produit naturel.

On le voit, le sujet est embrassé dans toute son étendue. Au cours de ces pages écrites en une langue sobre, claire, élégante, et qui n'a rien de *rébarbatif*, M. Farges rencontre nombre d'erreurs contemporaines et il critique avec justice et justesse les diverses formes du néo-subjectivisme. Certains l'accuseront d'être trop *scolastique* : ce n'est là qu'un mot qu'on dresse comme un épouvantail devant les esprits trop peu réfléchis. Sans doute, ici comme ailleurs, M. Farges reste fidèle à la pensée d'Aristote et de saint Thomas, et il tient à dire qu'il y trouve tout profit. Mais cette fidélité n'a rien de servile ; ce n'est pas une imitation sans originalité et qui dégénérerait bientôt en une sorte de *psittacisme* : c'est une interprétation intelligente, très opportune et très appropriée aux nécessités intellectuelles modernes, de la pensée traditionnelle sur cette question critériologique qui se pose de nos jours avec tant d'acuité.

Ce livre est, on peut le dire, un résumé substantiel de toute l'œuvre philosophique du docte professeur. La question de la certitude tient à tout : aussi M. Farges a-t-il été obligé de toucher à presque toutes les parties de la philosophie, et, avec lui, nous sommes obligés, si nous voulons arriver à une solution satisfaisante du problème, de repasser — au moins rapidement — par des chemins déjà parcourus. Ce n'est pas une des moindres qualités — qui est en même temps une marque de sa vérité — que l'harmonie entre elles, avec le tout, et avec les exigences de l'esprit humain — des diverses parties de la philosophie traditionnelle.

M. l'abbé Farges a rendu un nouveau et signalé service — qui, nous l'espérons bien, ne sera pas le dernier — à la cause de la bonne et saine philosophie. Il a puissamment contribué à raffermir la pierre

angulaire qu'on ne saurait ébranler, sans ébranler du même coup l'édifice entier des sciences humaines et aussi des sciences divines ; car l'on n'exagère pas en disant que les batailles décisives de la religion se livrent aujourd'hui, surtout sur le terrain philosophique de la certitude.

G. DE PASCAL.

II. — MORALE

LES IDÉES MORALES D'HORACE, par Victor Giraud. 1 vol. in-12 de 64 pages. Bloud, Paris, 1907.

« Quand on prononce devant nous le mot de moraliste, nous dit M. Giraud, ce mot évoque aussitôt à nos yeux de graves et austères images qui nous en paraissent le cortège inséparable. » Il faut bien l'avouer, le moraliste, par suite de ses observations multiples, doit être un homme plutôt triste, à moins qu'il ne soit ennuyeux.

Cette conception du moraliste qui s'identifie au portrait du vieux pédagogue que nous laissa Balzac à propos de Malherbe, « le grammairien en lunettes et aux cheveux gris », est une conception moderne. Peut-être faut-il voir là un nouveau tour de notre sensibilité qui, depuis plusieurs siècles, va s'accentuant et qui, à force de s'hypertrophier, conçoit toute maxime sur le mode tragique ? Il est bien évident que si *Don Juan* et *Tartufe*, par exemple, nous émeuvent comme des drames, ces pièces ne semblaient au XVIIe siècle autre chose que des comédies fort risibles.

Quoi qu'il en soit, les anciens n'ont jamais « séparé la morale des autres recherches intellectuelles ». Il serait facile de faire un recueil de maximes puisées dans les comédies grecques, et bien des anciens « méritent ce titre que nous associons plus volontiers d'ordinaire à la verve indignée ».

Moraliste, Horace le fut toute sa vie, mais comme en se jouant, *castigat ridendo mores ;* la parole de Juvénal lui convient peu : *fecit indignatio versus*. C'est qu'Horace n'aime pas les gens qui dogmatisent, et sa première manière se résume dans son *carpe diem*. Il n'est jamais bien sûr d'avoir raison et s'en voudrait de trop appuyer. La première partie de sa vie il la passe dans un épicurisme souriant. Mais, à mesure que l'âge prend le dessus sur ses passions, l'idéal stoïcien le tente davantage sans pourtant le conquérir tout entier. En

sorte qu'il semble avoir oscillé, sa vie durant, entre le stoïcisme et l'épicurisme et avoir tenu le juste milieu entre ces deux extrêmes.

La morale d'Horace est en somme celle de La Fontaine et de Montaigne, une morale bourgeoise qui ne fait pas de martyrs, mais qui empêche la mauvaise conduite et de tomber dans les excès. C'est la morale des honnêtes gens.

M. Victor Giraud a analysé avec beaucoup de finesse les divers moments de cette morale à la lumière des œuvres d'Horace. Il suit son auteur pas à pas, et c'est toute une vie qui se trouve ainsi étudiée. « Image fidèle de sa propre vie et des idées de son temps, conclut M. Giraud de la morale d'Horace, elle est devenue, à travers les siècles, la règle pratique de tous ceux qui sentent la nécessité d'un frein aux passions, mais qu'une certaine mollesse native de volonté, un demi-scepticisme, ou le joug des conditions sociales, sollicitent à plier la loi morale aux exigences et aux accidents de l'existence. »

T. DE VISAN.

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS, par Harold Höffding, traduit de l'allemand par A. Trémesaygues. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 208 pages, F. Alcan, éditeur, Paris, 1907.

L'*Histoire de la Philosophie contemporaine* de Harold Höffding s'arrête aux environs de 1880. L'auteur avait choisi cette date terminale pour plusieurs raisons. D'une part, en effet, « on était arrivé en quelque sorte à clore provisoirement les débats qu'avaient motivés les deux grands courants de pensée du XIXe siècle, le romantisme et le positivisme, et l'influence réciproque qu'ils avaient exercée l'un sur l'autre avait pris fin pour le moment ». En même temps, avaient apparu de nouvelles tendances, de nouveaux courants dont l'allure n'était pas encore assez précise, ni les résultats bien positifs. D'un autre côté, les ressources dont dispose l'histoire pour apprécier les doctrines immédiatement contemporaines sont insuffisantes ; on manque de détails biographiques et psychologiques, si nécessaires pour pénétrer une pensée originale.

Et, enfin, les propres travaux philosophiques de M. Höffding commencèrent vers cette époque ; d'où la difficulté, pour l'auteur, de se situer, pour ainsi dire, en face des travaux des autres. C'est pour cette raison que M. Höffding fait paraître ce livre sous une forme

indépendante au lieu d'en faire la suite de son *Histoire*. Il se rend « parfaitement compte qu'ici le facteur personnel se fera plus sentir que dans l'ouvrage précédent ».

Ce volume se compose d'une série d'études plus ou moins rapides sur Wundt, Ardigo, Bradley, Taine, Renan, Fouillée, Renouvier, Boutroux, Maxwell, Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius, Guyau, Nietzsche, Eucken et W. James. Ces études sont d'inégale étendue ; quelques-unes, comme le chapitre consacré à Wundt, comprennent un examen assez approfondi de la doctrine du philosophe ; d'autres sont plus succinctes. Si M. Höffding consacre à Wundt 32 pages de ses *Philosophes contemporains*, Renouvier est étudié en 8 pages et M. Boutroux en 4. Enfin, ces études sont déjà assez anciennes. Nous n'y trouvons ni M. Bergson, ni M. Lachelier, ni M. Poincaré, ni des penseurs comme James Ward, ni M. B. Russell et les représentants du « nouveau réalisme ».

M. Höffding classe les philosophes qu'il étudie en trois groupes : le « courant objectivo-systématique » (Wundt, Ardigo, Bradley, Taine, Renan, etc.), le « courant biologique » (Maxwell, Hertz, Mach, Avenarius) et la « philosophie des valeurs » (Nietzsche, Guyau, Eucken, James). Le premier groupe est constitué par les penseurs qui cherchent surtout à donner une explication du problème de l'existence et qui, par suite, travaillent au développement d'un système cohérent de l'univers. Dans le courant biologique, c'est surtout le problème de la connaissance qui est agité, et « tout l'effort vise à trouver les plus simples moyens de satisfaire aux exigences de la vie intellectuelle, cette vie elle-même étant considérée comme un mode de vie particulier qui obéit aux lois générales de la vie ». Des savants comme Mach, Ostwald et Hertz appartiennent à ce groupe dont le philosophe est Avenarius. Plus près de nous, enfin, un Guyau, un Nietzsche, un James, un Eucken, s'attachent d'une façon toute spéciale au problème des valeurs ; pour eux, le vrai problème philosophique est moral et religieux. — Il est clair que cette systématisation n'a rien d'absolu ; c'est un procédé qui permet de diviser clairement la matière, et cela suffit pour l'usage qu'en fait Höffding.

On ne peut songer à résumer les courtes études qui composent les *Philosophes contemporains*. Les qualités qui s'y révèlent sont celles que le lecteur de la *Psychologie* et de l'*Histoire* est habitué à rencontrer : acuité et précision d'analyse, sobriété de l'expression, critique rapide et toujours intéressante. Les études qui nous ont le plus particulièrement instruit sont celles consacrées à Wundt, à Bradley, aux physiciens philosophes, et à Rudolf Eucken.

E. D.

HISTOIRE DES LITTÉRATURES COMPARÉES DES ORIGINES AU XXe SIÈCLE, par Frédéric Loliée. 1 vol. in-12 de xiv-497 pages, Delagrave, Paris, 1906.

En tête de son ouvrage M. Loliée a reproduit cette parole d'Ozanam : « En présence d'un dessein si vaste, je ne me dissimule point mon insuffisance ; quand les materiaux sont innombrables, les questions difficiles, la vie courte et le temps plein d'orages, il faut beaucoup de présomption pour commencer un livre destiné à l'applaudissement des hommes. » Cet exergue n'est point mensonger et s'applique bien au livre qui nous intéresse.

En effet, le titre de l'ouvrage de M. Loliée est quelque peu ronflant, et ce n'est point un mince labeur que de mener sans défaillance une pareille entreprise : écrire l'histoire des littératures comparées des origines au XXe siècle. Il faudrait de gros in-folio et plusieurs vies de bénédictins pour exécuter un tel dessein.

Aussi bien M. Loliée n'a-t-il voulu autre chose que parcourir à vol d'oiseau les siècles littéraires et nous présenter en un fort raccourci l'évolution de l'esprit humain. Son œuvre est œuvre de vulgarisateur, non de savant. M. Loliée a assez à faire avec son exposé synthétique sans s'attarder à critiquer les idées qu'il accumule.

Ne lui demandons pas compte d'intentions qui ne sont pas les siennes. M. Loliée fait œuvre d'historien en notant les points saillants de cette gigantesque évolution. S'il demeure au-dessous de sa tâche c'est que précisément cette tâche est immense. Mais si l'on veut bien remarquer avec quelle habileté M. Loliée enferme en 500 pages l'intelligence de quantité de civilisations, on conviendra que les titres qu'il acquiert à notre gratitude sont fort honorables. Chaque époque est nettement caractérisée, l'apport de chaque peuple pleinement défini, et je ne sais si l'on doit davantage admirer l'érudition que ce livre suppose ou la méthode éprouvée dont l'auteur fait preuve.

Il est, je crois, superflu d'ajouter, si l'on veut bien fermer les yeux sur quelques fautes de détails, combien ce livre rendra de services à tous ceux qui cherchent moins l'abondance des faits que leur liaison, et moins une science des détails qu'une vue d'ensemble sur les divers foyers de culture.

T. DE VISAN.

IV. — SCIENCE

QU'EST-CE QUE LA SCIENCE? par Louis Baille. 1 vol. in-18 de la série *Questions scientifiques*. Collection *Science et Religion*. 78 pages, Paris, Bloud.

Au printemps dernier, il y a quelque six mois, le vicomte d'Adhémar dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, M. Fonsegrive dans le *Bulletin de la Semaine*, M. de La Barre dans les *Études*, ont consacré — en des sens très divers — de longues recensions à cette courte mais substantielle brochure. Le présent compte rendu retarderait-il plus que de raison?

Il y a des retards avantageux, qui nous mettent en présence d'un fait nouveau. L'Encyclique *Pascendi* est venue donner à ce travail un véritable regain d'actualité aux idées qu'il défend — à son conservatisme éclairé autant que courageux — une précieuse confirmation.

*
* *

Parmi les principales erreurs modernistes, l'Encyclique nous signale le subjectivisme. Au point de vue subjectiviste, notre intelligence ne saurait atteindre le réel : elle ne reçoit point la vérité du dehors; elle la fait; elle la crée de toutes pièces.

M. Baille est un *objectiviste* décidé. On trouvera dans sa brochure d'excellentes pages sur les conditions de la connaissance parfaite : vérité, certitude, évidence; généralisation et raisonnement (p. 11-37). Il faut, nous dit-il, proclamer l'objectivité de la connaissance, c'est-à-dire « la valeur des grands principes qui se présentent comme lois inéluctables de l'être ». Ces lois, comment les atteignons-nous? par croyance? par vision? — Admettons, en l'expliquant bien, qu'elles puissent devenir objet de croyance : tout au moins, avant la croyance, il y avait vision. Et cette vision consiste en ce que, « imprimées dans mon intelligence par les objets qui l'ont mise en branle, elles sont encore exprimées par elle. C'est proprement l'union de l'intelligence et de la réalité » (p. 34).

En tout ceci, aucun intellectualisme, au sens péjoratif, rien de cet intellectualisme pour qui l'intelligence est purement passive, mécaniquement nécessitée.

M. Baille pose d'abord nettement le problème. Il met en relief

le caractère essentiel de la connaissance — union du connaissant et du connu, — union non simplement passive, mais union reconnue, union affirmée, acte vraiment vital, où l'âme commence à prendre conscience d'elle-même et de ses rapports avec le monde (pp. 12 et 13). Et il se demande : « Ce oui de l'esprit est-il spontané, hommage libre rendu à la réalité ? Celle-ci, au contraire, impose-t-elle son empire au point de déterminer l'assentiment ? »

Le problème ainsi posé est discuté avec profondeur et clarté, en montrant l'intervention de la volonté et l'activité de l'intelligence elle-même — tout ce qui peut donner à la connaissance son caractère vital — en se gardant bien pourtant de l'erreur subjectiviste.

Intervention de la volonté. Il y a d'excellentes réflexions (p. 20-21) sur la nature et les degrés de la *croyance*. A noter surtout un bref commentaire de la définition augustinienne : *credere est cum assensu cogitare* — « définition assez large pour convenir à tous les assentiments d'espèce très différente que l'usage et la conscience groupent sous la dénomination unique de croyance » (p. 20). — Remarque importante : lors même que la volonté est mise hors de cause, il faut tenir compte de son influence antérieure ; et il en résulte des cas fort intéressants, où la croyance est mêlée de science. Ainsi en adviendrait-il lorsque telle preuve de l'existence de Dieu, rejetée par un philosophe de profession, viendra faire impression sur une intelligence naïve : « Une démonstration, tout imparfaite... tout inexacte qu'elle soit, a pu exciter dans un esprit simple un autre raisonnement *juste* très élémentaire, confus, implicite en quelque sorte, plutôt qu'énoncé, mettant en œuvre les premiers principes nés dans l'intelligence, et répondant à ses premières questions ; c'est en vertu de ce premier raisonnement que l'affirmation se trouve alors légitimée. La vérité s'est trouvée répondre à la fois aux dispositions et aux aspirations de celui qui la recevait ; à peine entrée dans l'âme, elle s'y est installée » (p. 24).

Activité de l'intelligence elle-même. — M. Baille fait voir (pp. 26 et 19) en quel sens l'intelligence peut être dite créatrice — comment ses affirmations, pour évidentes qu'elles soient, ne sont pas exclusivement l'œuvre du dehors — comment son apport, son activité spécifique (généralisation et raisonnement) est une véritable condition de connaissance parfaite. A méditer surtout, en ce qui concerne la généralisation, quelques réflexions qui sont d'un esprit averti autant que perspicace, sur les attitudes diverses du criticisme et du relativisme (p. 31).

Sous la désignation trop vague de subjectivisme, on confond sou-

vent des formes spéciales et importantes. Tel le *relativisme*. M. Baille distingue les différents sens dans lesquels on peut entendre cette expression très équivoque ; il s'attache surtout à celui qui semble préoccuper les philosophes contemporains : la radicale disproportion qui existe entre nos concepts et la réalité, disproportion qui ne fait que grandir à mesure que ces concepts s'intellectualisent davantage, à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres.

Et c'est là encore un des points où l'Encyclique nous met en garde.

Assurément, on ne peut méconnaître les dangers d'une certaine logique formelle. M. Baille nous les fait sentir dans une de ses meilleures pages, celle où il nous dépeint pittoresquement les résultats du *morcelage :* éléments inertes et sans continuité — « pantin métaphysique » bâti de pièces et de morceaux totalement disjoints... Mais c'est pour rejeter immédiatement sur la logique cartésienne la responsabilité d'un pareil découpage, attentatoire à l'unité du composé humain et de ses puissances. — C'est aussi pour décliner immédiatement toute solidarité avec la réaction moderniste, réaction inconsidérée qui a dépassé son but et qui met bruyamment la philosophie à la porte de la science.

*
* *

On le voit : cette brochure est des plus actuelles.

J'aimerais encore à faire voir comment elle combat ce *libéralisme* séparatiste, récemment encore condamné, cette violente distinction des méthodes, qui élève des cloisons étanches entre la foi et la philosophie, entre la philosophie et la science. L'auteur conclut : ni conflit, ni séparation : union.

L'auteur est un *scolastique*, il ne s'en cache pas. Sa scolastique, il est vrai, est une scolastique vivante. Tant de fois on a contesté qu'elle fût capable de se mouvoir. Le présent livre est fait pour montrer qu'elle marche.

B. DE CARROY.

LA KONTINUO, *elementa teorio starigita sur la ideo de ordo, kun aldono pri transfinitoj nombroj*, de Edward-V. Huntington, el la angla lingvo tradukita de R. Bricard. 1 vol. in-8°, 125 pâga, Paris, Gauthier-Villars, 1907. Prezo : 2 fr. 75.

Si on ne lit pas l'esperanto, il faut se hâter de l'apprendre pour pouvoir profiter de cette brochure remarquable. Elle contient un exposé rigoureux et concis de la théorie des ensembles (Menge, class.) qui mérite de devenir classique. L'auteur, M. E. Huntington, de Harvard University (Cambridge), est un excellent mathématicien doublé d'un bon professeur, et le traducteur, M. R. Bricard, mathématicien lui-même, est un espérantiste dévoué qui a publié notamment un Vocabulaire des termes mathématiques en esperanto. Ce livre résume un grand nombre de travaux épars dans les périodiques allemands et anglais, et présente leurs résultats sous une forme élégante et précise. La théorie des ensembles dérive surtout des travaux de Dedekind sur les nombres (1872) et des vues de G. Cantor sur les ensembles transfinis (1895). Cette théorie, d'abord considérée comme purement métaphysique, s'est infiltrée peu à peu dans les recherches mathématiques et commande aujourd'hui toute l'analyse et la théorie des fonctions.

L'auteur distingue trois types de séries ou d'ensembles simplement ordonnés : 1° les séries *discrètes*, dont chaque élément a un antécédent et un conséquent immédiats et qui vérifient le postulat de Dedekind : exemple, la série ω des nombres entiers naturels ; 2° les séries *denses*, dont chaque élément n'a pas un nombre infini de voisins et qui ne vérifient pas le postulat de Dedekind : exemple, la série des nombres fractionnaires et celle des nombres rationnels (type η) ; 3° les séries *linéaires continues*, qui ont toujours un commencement et une fin et qui vérifient le postulat de Dedekind, comme la série des nombres réels ou l'ensemble des points qui forment un segment de ligne (type θ).

L'appendice contient un résumé clair des conceptions de Cantor sur les ensembles transfinis, qui jusqu'ici n'ont pas reçu d'applications mathématiques et sur lesquels les philosophes continuent à discuter.

On peut dire que la cause de l'esperanto est gagnée dans le monde scientifique. Un simple raisonnement en fera comprendre la nécessité : au point de vue économique du débit des livres je suis un spécialiste en science et je veux naturellement me tenir au courant de tous les travaux qui paraissent dans ma spécialité : conséquence, je suis obligé d'apprendre au moins une demi-douzaine de langues ; la connaissance de l'esperanto, une fois qu'il sera adopté (comme autrefois celle du latin, langue internationale presque jusqu'au XIXe siècle), me dispensera de l'étude, longue et coûteuse, de ces diverses langues. Présentons la même idée sous une autre face : un mémoire paraît en anglais, supposons qu'il trouve en Angleterre une centaine de lec-

teurs : l'éditeur anglais ne fera pas ses frais. Une traduction allemande ou française trouvera également cent ou deux cents acheteurs : le traducteur ne sera pas dédommagé de sa peine. Au contraire, faites paraître l'œuvre en esperanto ou traduisez-la directement de l'original en esperanto : elle trouvera un public d'amateurs, dispersés à travers le monde, suffisant pour couvrir ses frais et au delà. Il est dans la destinée des travaux scientifiques de ne s'adresser qu'à un petit nombre de chercheurs : l'adoption d'une langue auxiliaire commune facilitera singulièrement le travail de tous ces chercheurs. On perdra moins de temps à se mettre au courant ; et le temps gagné sur les études *formelles* sera consacré à des études *réelles*. On ne s'exposera plus à recommencer des travaux déjà faits, et on consacrera à faire avancer la science le temps qu'on employait à apprendre une multitude de langues.

Je laisse de côté les avantages de l'esperanto, dans les affaires et les voyages. L'adoption d'une langue internationale s'impose de plus en plus : or, la solution est trouvée ; celui qui a étudié l'esperanto (et cette étude demande à peine quelques semaines !) et qui suit les progrès de l'esperanto dans le monde ne doute pas qu'au bout de deux ou trois générations l'humanité éclairée saura manier un outil plus précieux que le système métrique ou que les chiffres dits arabes. Conclusion : apprenons l'esperanto, et surtout enseignons-le à nos enfants.

F. M.

REVUE DES PÉRIODIQUES FRANÇAIS

Ab Jove principium, Jovis omnia plena,

disait un poète païen : nous, chrétiens, nous disons : Commençons par Dieu : Dieu est le principe de tout, en Dieu toute chose a l'être, le mouvement et la vie.

Pendant des siècles on n'a démontré Dieu que par surcroît pour ainsi dire, si profondément était empreinte son idée dans l'esprit humain. Aujourd'hui le scepticisme s'est étendu sur cet article, comme sur tant d'autres. On formule contre les vieux arguments une foule d'objections. M. E. Le Roy reprend et complète la critique de Kant (*Revue de Métaphysique*, mars et juillet 1907). Il juge que la preuve par le mouvement dépend de la théorie du mouvement qui pourrait être autre ; la preuve par contingence n'est plus valable si nous envisageons le tout, nous ne savons pas si le tout ne serait pas nécessaire ; la preuve par le témoignage n'indique qu'un désir général ; la preuve ontologique enfin supposerait que nous avons une idée adéquate de la nature divine.

Cependant M. Le Roy nous déclare croire en Dieu, mais il prend un autre tour. La vie prise en soi, dit-il, est la réalité véritable. Or la vie est pensée et action, et nous avons conscience de la vie. Prendre conscience de l'acte de vivre, c'est précisément croire en Dieu ; tendre à la vie la plus parfaite, c'est tendre vers Dieu. Il n'y a de vrais athées que ceux qui tendent vers le mal. Dieu est immanent en tant qu'il représente la vie que nous tenons de lui ; il est transcendant en tant qu'il représente la vie parfaite, que nous cherchons à réaliser ; enfin il est personnel en tant que, pour arriver à la perfection, nous devons agir avec lui comme avec une personne.

M. Le Roy reproche aux anciens arguments de ne prouver que pour ceux qui sont disposés à croire. Ne peut-on pas faire le même reproche aux arguments qu'il propose ? En outre, le Dieu qu'il nous présente n'est pas loin de l'idéal de Renan. Quoiqu'il nous invite à traiter cet idéal comme une réalité et une personne, cette réalité est

bien vague et cette personnalité bien fugitive. Combien différent est le Dieu vivant de l'Église catholique?

Il faut reconnaître toutefois que l'auteur ne pouvait faire mieux, ayant admis la critique de Kant. S'il eût voulu d'abord examiner au fond cette critique sans se laisser gagner par la vogue qu'elle a aujourd'hui, il eût pu reconnaître qu'elle ne repose souvent que sur des préjugés et des affirmations sans preuve. Pourquoi, par exemple, refuser à l'idée de cause le droit de s'appliquer à tout être, même en dehors de l'expérience, comme le genre humain l'a toujours cru jusqu'à nous? Kant n'en donne en réalité qu'un motif : ce sont les divergences et les doutes manifestés dans les spéculations de la raison pure. Une telle preuve est tout à fait insuffisante ; ces divergences et ces doutes peuvent avoir bien d'autres causes qu'une application téméraire des notions métaphysiques.

Nous n'avons pas la place d'entrer ici dans une discussion détaillée des reproches faits par M. Le Roy à l'ancienne philosophie. Nous nous bornerons à une observation. L'auteur paraît admettre deux méthodes pour le problème de l'existence de Dieu : celles qu'il appelle *via causalitatis* et *via aseitatis*. En réalité, ces deux procédés ont un but distinct : l'un sert à prouver l'existence du premier être, l'autre à donner une idée générale de sa perfection. Il n'est pas nécessaire, comme le croit M. Le Roy, d'établir la notion de Dieu pour prouver ensuite son existence. C'est le contraire qui est vrai, car nous ne connaissons Dieu que par les rapports qu'il a avec nous, et ce n'est qu'après avoir fixé ces rapports que nous pouvons entrevoir par eux ce qu'il est en lui-même.

Nous admettons, du reste, avec M. Le Roy et son second, M. Willbois (*Revue de Métaphysique*, mai-juillet 1907), que les preuves abstraites impressionnent peu, non à cause de leur infirmité propre, mais à cause de la faiblesse de notre intelligence peu émue des raisons qui ne nous touchent point par l'endroit sensible. C'est pourquoi la révélation a été nécessaire : l'existence et l'autorité de l'Église est une preuve plus accessible pour la masse. Nous savons que ces messieurs admettent cette autorité, tout en prenant, M. Le Roy surtout, bien des libertés avec elle. M. Willbois excuse son confrère en laissant entendre que sa philosophie de la religion n'est pas encore complète. Serait-ce respecter l'autorité que de prétendre se rapprocher d'elle quand on aura poussé jusqu'au bout des principes condamnés? M. Willbois, du reste, paraît comprendre l'obéissance d'une manière singulièrement large ; car, en voulant nous exposer la pensée catholique au XIXe siècle, il ne cite que des auteurs plus ou moins suspects.

Personne, dit-il, par forme d'excuse, n'aime l'Église comme certaines gens qui sont condamnées par elle. Prétendre rester dans l'Église sans en accepter les injonctions, ce fut la pratique courante du jansénisme. Que les philosophes de l'immanence veuillent bien méditer cet exemple.

M. Remacle, lui, n'a jamais posé pour catholique, il nous donne un Dieu qui nous fait penser au bouddhisme (*Revue de Métaphysique*, mars 1907). Ce Dieu donne l'être au mal pour l'élever à lui. Toute créature a du mal et souffre et Dieu souffre avec elle. De là l'auteur conclut que nous devons avoir de la charité pour le mal, et travailler à l'élever au bien.

M. Sageret (*Revue philosophique*, mars-avril 1907) cherche l'origine de l'idée de Dieu dans la magie. Les premiers hommes, croit-il, ont tenu à tout personnifier. Ils s'imaginaient que tout ce qui signifie une chose l'opère. Avec le progrès de la civilisation on cessa d'animer toute la nature, on imagina des dieux à forme humaine, chargés d'en diriger les diverses manifestations. Enfin, on en vint au monothéisme, à l'idée d'un Dieu unique qui mène le monde et ensuite le laisser aller.

M. Sageret pense que cette conception seule évite l'arbitraire et permet la science. Nous répondrons que la science est aussi bien garantie avec le dogme catholique de l'immutabilité divine. Dieu ne revient jamais sur ce qu'il a décidé : la science peut donc marcher en toute assurance. Si Dieu, pour des raisons arrêtées de toute éternité, intervient quelquefois d'une manière directe, ces interventions très rares ne changent rien à l'ordre général. Que pour préparer ces disciples à la foi en l'Eucharistie le Christ ait multiplié les pains dans le désert par sa puissance surnaturelle, cela ne change rien aux lois de la végétation ni aux lois psychologiques de l'alimentation. Il y a eu un peu plus de pain, voilà tout.

En définitive, si nous voulons avoir une idée exacte des preuves de l'existence de Dieu, il faut nous adresser au beau livre de l'abbé Sertillanges : *Les Sources de la croyance en Dieu*, ou même à l'analyse critique qu'en a faite M. Halleux (*Revue néo-scolastique*, mai 1907). M. Halleux trouve, il est vrai, que M. Sertillanges a fait un peu trop de concessions à la philosophie contemporaine : mais lui-même essaie quelques rectifications. On remarquera dans son article un argument tout moderne pour établir la contingence du monde physique. Il consiste à montrer que l'évolution des êtres matériels, telle qu'elle s'est réalisée, a primitivement dépendu de la position des centres de force. Or, une chose dépendant d'une condition étrangère à sa nature ne

peut avoir en soi le principe de son existence. Elle se réclame d'un créateur.

Ce qui affaiblit singulièrement pour nos contemporains les preuves de l'existence de Dieu, c'est l'absence d'habitudes logiques. Nous ne parlons point des masses évidemment incapables de se rendre compte de la valeur des propositions abstraites ; mais les philosophes eux-mêmes ont perdu la faculté d'apprécier un juste enchaînement des concepts. Ils ne raisonnent plus régulièrement ; ils construisent des systèmes arbitraires avec les idées qu'ils ont préférées, sans égard pour l'importance relative de ces idées. L'article très érudit de M. Lalande (*Revue philosophique*, mars 1907) nous donne un aperçu de l'anarchie qui règne aujourd'hui dans la science de la logique. Les uns ne jugent de la valeur des assertions que par leur cohérence, les autres en jugent par leurs conséquences. M. Benedetto Croce déclare avec raison que la logique ne saurait se désintéresser de la réalité. Elle est la théorie de la pensée vraie. L'opération fondamentale est la création du concept, qui n'est vrai que s'il répond à une présentation effective dans le monde de l'expérience, plus nettement s'il peut être le prédicat d'un jugement existentiel. Au fond, n'est-ce pas revenir à la doctrine des universaux si bien présentée dans la logique récente du R. P. Hugon ? Mais les universaux n'ont de valeur que s'ils représentent des caractères réellement saisis dans les choses. Nous voilà donc ramené à la vieille doctrine de l'intuition intellectuelle. L'intuition de certaines données est le point de départ de toute science, même des sciences mathématiques, comme le remarque M. Borel (*Revue de Métaphysique*, mai 1907), qui voudrait même que dans l'enseignement des mathématiques on donnât plus de place à l'intuition, pour que les élèves des grandes écoles ne s'habituent pas à croire que le raisonnement puisse toujours remplacer l'expérience.

Ce n'est pas la logistique, si finement critiquée dans cette revue même par M. Lucas de Peslouan, qui pourra nous sauver. M. Winter remarque (*Revue de Métaphysique*, mai 1907) que la logistique est inutile en mathématiques, la méthode classique suffisant à tout, excepté peut-être dans la théorie des fonctions. Elle ne peut non plus s'appliquer à toute spéculation ; la qualité ne saurait être soumise au calcul de la même manière que la quantité. Le rôle de la logistique se bornerait, d'après M. Winter, à se rendre compte de la valeur des premiers éléments des mathématiques. Et encore ! qu'en pense M. Poincaré ?

Ce qui serait indispensable au philosophe pour acquérir une science de choses sérieuse et vraie, ce serait de revenir aux arguments en

forme et aux définitions régulières. Ce n'est pas que nous voulions exiger que, dans un traité pour le public, on s'astreigne à cette méthode un peu fatigante au lecteur. Là on est obligé de se contenter plus ou moins de la démonstration oratoire. Celle-ci, comme le fait observer M. l'abbé Richard, permet plus de latitude que la déduction philosophique (*Revue thomiste*, juin 1905). Mais il faudrait au moins qu'avant de rédiger son livre, l'auteur eût donné à ses idées la forme classique, pour s'assurer de leur valeur. Le danger du genre oratoire est qu'il tolère les probabilités, et nos penseurs en abusent trop souvent.

Toutefois, une bonne logique sera insuffisante, si nous nous attardons à une fausse théorie de la connaissance. La théorie en vogue est bien exposée par M. A. Léon (*Revue de Métaphysique*, mai 1907) : Le fait dernier est insaisissable. La connaissance ne peut poser la réalité hors d'elle-même, ni comparer la pensée interne avec la réalité, elle ne fait qu'établir des relations ; est réel à ses yeux ce qu'elle peut organiser, est irréel ce qui ne peut entrer dans un système constitué par elle.

Et cependant M. Léon admet que nous ne pouvons penser les choses que comme existantes ; autant dire que nous sommes forcés à un jugement sans garantie, à juger de l'existence comme l'aveugle des couleurs !

Eh bien ! cette théorie ne repose, comme nous le disions de celle de la cause, que sur des préjugés et des erreurs de fait. C'est un préjugé que la pensée ne puisse rien saisir hors d'elle-même, un préjugé fondé sur une fausse métaphore. Il n'y a ni dehors ni dedans pour la pensée ; elle est étrangère aux relations spatiales. Les corps communiquent en se rencontrant dans le même lieu, les choses de l'esprit en se rencontrant dans le même caractère. La pensée de M. Léon n'est pas la mienne, puisque je la refuse. Cependant il a pu me communiquer cette pensée ; s'il ne me l'avait jamais communiquée, je ne l'aurais jamais eue. Il n'est donc pas impossible de connaître autre chose que sa propre pensée ; le fait, pour n'être pas en nous n'est pas insaisissable. Si d'ailleurs le fait était insaisissable, toute relation réelle le serait aussi. Comment connaître une relation sans connaître les faits qui en sont le fondement ?

On nous dit qu'il serait impossible de comparer la pensée interne avec la réalité. Une telle proposition n'a pas de sens. Dans la connaissance immédiate, celle qui sert de fondement à toutes nos réflexions, nous ne savons même pas que nous ayons une représentation interne de l'objet. Le paysan qui voit un arbre ne se doute pas qu'il ait dans

son œil une image de cet arbre et dans sa pensée une similitude de cet objet. Si vous, philosophe, vous le savez, c'est uniquement en vertu d'une théorie de la connaissance qui est à discuter. Vouloir comparer la pensée à l'objet, ce serait vouloir prouver le plus connu par le moins connu, le certain par l'hypothétique.

Le mieux est donc de s'en tenir avec M. Farges à l'intuition (*Revue thomiste*, avril 1907). Ce n'est pas que nous admettions complètement la thèse de M. Farges. La théorie de l'agent et du patient ne nous paraît pas suffire à garantir la valeur de la connaissance. Le sens n'est pas seulement passif. De l'avis même d'Aristote, la sensation est l'acte commun du senti et du sentant. Elle doit donc renfermer un élément objectif venant du senti et un élément subjectif venant du sentant. Quelle est la part de l'un et de l'autre ? C'est une question qu'il n'est pas facile de résoudre avec précision.

Mais, à un degré quelconque, il faut une intuition à la base de la connaissance ; il faut que nous ayons un commerce quelconque avec la réalité ; autrement, comme le remarque très bien M. Piat (*Revue néo-scolastique*, février 1907), nous tomberions dans le solipsisme. D'après le savant professeur, ce qui a égaré Kant, c'est une analyse incomplète du principe de causalité. Il n'a pas vu que ce principe repose sur une exigence essentielle, que tout ce qui commence souffre d'une impuissance native qui doit être comblée par autre chose. Reste à savoir où l'esprit voit cette exigence. Est-ce dans le fait ou dans la pensée seule ? Selon nous, c'est dans le fait lui-même, car ce qui n'est vu que dans la pensée n'existe nécessairement que pour la pensée, « à moins que les idées ne viennent des faits eux-mêmes et que la logique ne soit que le fond du réel », ce que nous croyons volontiers.

M. Sentroul, qui est loin, comme on le sait, d'être hostile à Kant, montre en effet dans un article fort remarquable (*Revue néo-scolastique*, mai 1907) que la question kantienne implique des données premières dont les kantistes ne tiennent pas assez de compte. La critique de Kant suppose bien des choses, et c'est faute de les avoir suffisamment exprimées que sa doctrine a pu être interprétée dans un sens sceptique. Kant, en effet, ne se pose directement qu'une question : Comment la connaissance est-elle possible ? Cette question n'a de sens que s'il y a des connaissances et qu'elles soient légitimes en général. Kant a d'ailleurs bien marqué la collaboration du sens et de l'intelligence. Il mêlait même sous le nom d'expérience la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, ce qui implique qu'il n'y a de vraie connaissance que dans les jugements complets. Mais il considérait l'intelligence comme ajoutant à la sensation quel-

que chose de nouveau qu'elle tire d'elle-même. C'est pourquoi sa théorie devait le conduire au subjectivisme. Kant devait aboutir, suivant la remarque très juste de M. Sentroul, « malgré son désir formel d'unir les tendances réalistes et idéalistes, à être à la fois moins idéaliste et moins réaliste que la philosophie qu'il voulait supplanter, sans l'avoir d'ailleurs bien connue ».

De toute la psychologie ou même de toute la philosophie, il n'y a point de problème plus important que celui de la connaissance. Il domine nécessairement toute la science. Mais nous trouvons dans la psychologie beaucoup d'autres questions qui, pour être moins fondamentales, ont cependant un grand intérêt.

Le R. P. Montagne (*Revue thomiste*, juin 1907) expose avec une grande clarté la théorie de l'automatisme inconscient. Suivant cette théorie, tout se passerait dans l'homme par des réflexes psychologiques ; la conscience ne serait qu'un épiphénomène, survenant à un moment donné et ne changeant rien à la marche de l'opération. Ou plutôt elle la gênerait, l'action s'accomplirait bien plus vite et bien plus parfaitement sans la conscience. La conscience viendrait précisément de ce que le mouvement n'étant pas encore parfaitement adapté s'accomplirait avec quelque difficulté.

Le savant religieux nous promet une réfutation de ce système. Mais le simple exposé n'en est-il pas déja une réfutation suffisante ? C'est par la conscience que l'homme est le maître du monde, c'est par la conscience qu'il transforme la matière, qu'il assujettit le monde animal, qu'il crée les sciences et les arts et qu'il s'élève jusqu'à la contemplation de la divinité. N'est-ce pas une ironie de traiter d'accident secondaire une faculté par laquelle se déploie le maximum de vie, d'énergie et de perfection ?

M. Bourdon étudie la perception du temps (*Revue philosophique*, mai 1907). Il remarque qu'il n'y a aucun sens spécial pour cette perception, mais que chaque sens associe la durée à la sensation qui lui est propre.

M. Duprat s'applique à rechercher comment la notion d'espace peut s'appliquer aux faits psychiques (*Revue philosophique*, mai 1907). Il juge que les représentations se distinguent du moi en ce que mon corps est invariable ; par là les représentations étendues diffèrent du moi étendu. Il y a du vrai dans cette assertion, bien qu'elle ne soit pas toute la vérité. Mais pourquoi soutenir que le moi pur est néant, que la pensée n'est rien indépendamment de l'image et que ce qui a disparu de la conscience a également disparu du monde ? Ne sont-ce pas là des assertions gratuites et démenties par les faits ?

M. V. Boy s'occupe particulièrement de la connaissance visuelle de

l'espace (*Revue de Métaphysique*, mai 1907). M. Boy est nativiste. Il déclare que la connaissance de l'espace plan est une propriété naturelle de l'œil et qu'il serait absurde que cet organe connaisse la superficie et non la profondeur. Comment concilier cette assertion avec les théories métagéométriques qui admettent des espaces à deux dimensions ? M. Boy juge aussi l'appréciation de la distance trop stable pour être acquise et soutient que l'œil a en lui-même ce qu'il faut pour la connaître. Il explique que les rayons viennent en cône frapper la rétine et que l'œil peut juger de la distance par le point où ils convergent au dehors. Bien que nous ne soyons pas nativiste, nous croyons que cette observation a quelque fondement. Les objets plus éloignés ne se présentent pas tout à fait à l'œil comme les objets rapprochés. Mais il faut, selon nous, une expérience qui enseigne à l'œil la valeur des signes : c'est pourquoi il faut une éducation de la vue par le tact et le mouvement.

M. R. Cousinet examine les représentations dans l'enfant (*Revue philosophique*, août 1907). Il trouve que l'enfant remarque les ressemblances beaucoup plus que les différences ; il perçoit des comparaisons plus qu'il ne compare des perceptions. L'enfant assimile tout ce qui est nouveau pour lui à tout ce qu'il connaît déjà. Il lit une chose à la place d'une autre qui est écrite. Il mêle des souvenirs à ce qu'il voit. La vie sociale éclaircit ses perceptions en les mettant en lutte avec celles des autres enfants.

Il y a dans ces observations des remarques justes ; ne sont-elles applicables qu'aux enfants ?

On fait beaucoup de cas aujourd'hui des observations sur l'enfant. Donneront-elles tout ce qu'on en attend ? Elles offrent des difficultés très particulières. Si nous voulons nous reporter à notre enfance, nous mêlons à nos souvenirs bien des interprétations récentes. On ne peut non plus compter sur l'enfant pour expliquer clairement ses impressions. On peut sans doute lui appliquer les expériences psychophysiologiques ; mais ces expériences sont rarement d'une exactitude irréprochable. On a essayé, par exemple, de constater si la conscience prend du temps. M. van Biervliet, un spécialiste dans ces études, remarque combien il est difficile de préciser ce temps (*Revue philosophique*, juin 1907). Les chiffres varient suivant les sujets, suivant les moments, suivant les excitants. Les phénomènes ne sont pas simples, la conscience n'étant pas une simple fonction du mouvement. Autant de causes de méprise. Et cependant ce problème du temps est l'un des plus accessibles à l'expérimentation.

M. Binet, un grand expérimentateur aussi, cherche dans l'écriture les signes de l'intelligence (*Revue philosophique*, juillet 1907). De

ses études il résulte qu'en effet un expert en écritures ne se trompe pas très fréquemment ; M. Binet reconnaît néanmoins que la graphologie, c'est le nom qu'il donne à la nouvelle science, indique autant la position sociale que l'intelligence naturelle.

M. Boirac veut être, comme M. Binet, l'auteur d'une science ; cette science il la nomme cryptopsychie (*Revue philosophique*, août 1907). La cryptopsychie aurait pour propriété de révéler l'inconscient ou plutôt le subconscient. Mettez aux doigts d'une anesthésique une paire de ciseaux, elle ne les sentira pas ; cependant elle remuera les doigts pour les manœuvrer ; une somnambule écrit dans son sommeil le chiffre suggéré. Un médium écrit une lettre sans en avoir conscience. M. Boirac explique ces phénomènes par une désagrégation mentale, une sorte de misère psychologique. Il étend cette explication fort loin, au dédoublement de la personnalité, au spiritisme, aux hallucinations et même aux possessions.

M. B. Leroy et M. Dupuis s'occupent des hallucinations (*Revue philosophique*, juin 1907). Ce qui constitue l'hallucination, suivant M. Leroy, c'est que les images se présentent dans un ordre indépendant de la volonté. L'image principale groupe autour d'elle des éléments semblables à ceux d'une perception normale. L'auteur y voit un trouble de l'intelligence et soupçonne les mystiques d'en être atteints.

M. Dupuis signale trois systèmes pour expliquer la croyance indestructible qui accompagne les hallucinations. Les uns attribuent cette croyance à la précision des détails. M. Baillarger en trouve la cause dans une attention relâchée accompagnée d'une excitation interne des organes. Taine pense que nous avons une faculté réductrice qui empêche toutes les images d'être des hallucinations. Quand une image est volontairement évoquée, nous savons qu'elle dépend de nous, dans l'hallucination l'image s'impose. L'halluciné se trouve dans la même disposition qu'un percevant, il éprouve un intérêt de curiosité.

M. Dupuis remarque justement que l'extériorité dans l'espace est différente de l'extériorité au moi. L'halluciné se trompe sur la première, mais non pas sur la seconde.

L'hallucination et le mysticisme même faux ont parfois d'heureux effets, s'il est vrai, comme le pense M. Prost Biraben (*Revue philosophique*, juillet 1907), que la belle et grande architecture musulmane a été inspirée par le mysticisme des Soufis. Singulière origine d'un art purement intellectuel qui exprime les élans de l'âme par des motifs géométriques indéfiniment répétés.

M. Ribot nous parle d'une autre illusion, l'illusion affective (*Revue*

philosophique, mai 1907) ; on sait que les phénomènes affectifs sont le domaine sur lequel s'exerce de préférence le talent de M. Ribot. Nous ne rappellerons pas les illusions relatives à la vie organique, personne n'ignore que la croyance à un mal que vous n'avez pas vous fait ressentir parfois les douleurs de ce mal. Mais on s'illusionne facilement sur les affections que l'on croit avoir, sur le sentiment religieux, sur l'attachement à la règle du devoir, surtout sur la profondeur et la solidité de ces sentiments. Que de gens jurent un amour éternel et sont sincères ; cependant, à la première contrariété, cet amour a disparu. Que de gens jurent de défendre leur foi jusqu'au martyre et succombent sous l'épreuve ! L'auditeur d'une nonciature nous annonça un jour qu'il venait de prêter serment de défendre l'infaillibilité du pape jusqu'à verser son sang ; nous savions que, quelque temps auparavant, une émeute ayant envahi le palais de la nonciature, il avait réussi à se dissimuler derrière une fenêtre, laissant son chef s'en tirer comme il pourrait. L'homme ne sait vraiment ce qu'il vaut que par l'épreuve. Il y a aussi l'illusion contraire, et nous regrettons que M. Ribot n'en ait pas parlé. Quelquefois l'affection fait silence et n'en est pas moins réelle. Tel homme se croit presque indifférent pour les siens qui montrera dans le danger une énergie surhumaine pour les défendre. M. Ribot attribue ces illusions à une sorte de suggestion et surtout au manque de comparaison avec un type de sentiment autre que celui que l'on possède.

M. Pillon remarque que le principe de la vie affective est irréductible à tout autre, que le désir et l'aversion sont des phénomènes primitifs, antérieurs même à l'intelligence (*Revue philosophique*, mars 1907). Ceci est sans doute exagéré, car pour désirer une chose il faut en avoir l'idée, *ignoti nulla cupido*. M. Pillon convient cependant que l'on peut agir sur le désir. La mémoire peut diriger les sentiments ; l'attitude physique aussi. On peut combattre la douleur par des images de bonheur. La profession a une certaine influence. C'est pourquoi une morale théorique ne suffit pas, il faut une éducation des sentiments. L'auteur fait ressortir à ce point de vue la supériorité de l'éducation religieuse.

M. Rogues de Fursac, témoin d'une conversion dans le pays de Galles (*Revue philosophique*, mai 1907), à la suite d'un réveil méthodiste, en conclut, peut-être un peu vite, que toute conversion est amenée de même par une longue préparation suivie d'une crise violente. Nous avons connu bien des conversions qui ont été le résultat d'études prolongées et de réflexions approfondies sans aucune espèce de crise.

Tout ceci touche à la psychologie individuelle ; il y a aussi une psychologie sociale qui passionne aujourd'hui bien des penseurs. M. E. Palante oppose l'un à l'autre l'instinct social et l'individualisme (*Revue philosophique*, avril 1907). Il y a un individualisme excessif. Celui-là est anarchiste. Il déteste la société actuelle ; au fond, c'est pour refaire une autre société où tout marchera à son mot d'ordre. Un individualisme plus modéré accepte la société, en essayant de la faire servir à son bien personnel. M. Palante cite divers exemples de ces dispositions. Il les prend dans divers auteurs, et notamment chez les romanciers. Ce n'est peut-être pas le moyen d'avoir les exemples les plus convaincants, les auteurs de romans visant moins à la réalité vraie qu'à la vraisemblance.

M. Chide compare la conscience sociale à la conscience individuelle (*Revue philosophique*, juillet 1907). Chacune s'organise suivant des catégories qui varient à l'infini ; chacune croit ses appréciations seules rationnelles ; chacune a des indéterminations, des troubles, des incohérences, des obscurités. Tout cela est vrai en un certain sens ; mais peut-on dire scientifiquement qu'il y ait une conscience sociale distincte des consciences particulières ? Assurément on remarque dans une société des dispositions différentes de celles des individus qui la composent. Ne sont-ce pas de simples résultantes des dispositions individuelles, exagérées par une sorte de suggestion réciproque ? Une masse d'eau est autrement puissante qu'une goutte d'eau, cependant il n'y a pas dans la masse d'autres forces que les forces de chaque goutte particulière.

M. Chide attribue à la légende une grande influence sur la formation de la conscience sociale. Par légende, il entend les hauts faits exagérés par les conteurs, quelquefois des mots mal compris, etc.

M. A. Bauer montre comment les idées se transforment dans une société (*Revue philosophique*, avril 1907). Un certain ordre est établi, en religion, en morale ou en droit. Si cet ordre cesse de plaire à plusieurs, des idées nouvelles se produisent. L'état de choses ancien est attaqué d'abord par des allusions discrètes, puis ouvertement et enfin par la violence quand la nouveauté a gagné un public nombreux. Les partis invoquent toujours le bien et la justice ; M. Bauer en conclut à tort, selon nous, que ces idées ne sont pas transcendantes et contiennent beaucoup d'arbitraire. Si cela était, quelle limite fixer aux révolutions ? L'auteur espère que, l'esprit public se formant de plus en plus, les conflits finiront par s'atténuer.

M. Mallieux, prenant le droit tel qu'il est dans notre société, se demande quelle est la méthode à suivre dans l'interprétation de nos

codes (*Revue de Métaphysique*, juillet 1907). Il remarque deux courants. Les uns veulent interpréter les textes par d'autres textes, d'autres cherchent à suivre l'équité. L'auteur montre que ces deux méthodes sont insuffisantes, même en les précisant par des règles secondaires, comme celle de deviner l'intention du législateur, de juger *a pari* ou *a contrario*, de décider de l'accessoire par le principal, d'annuler les conséquences de l'acte nul. Toutes ces règles appliquées aux cas concrets ont de sérieux inconvénients. Dans un article prochain l'auteur recherchera quelle est la règle fondamentale à laquelle doivent s'attacher les commentateurs du code.

Citons encore un joli article de M. de Ribeaucourt (*Revue néo-scolastique*, février 1907), contre le dilettantisme, cette disposition à tout prendre au point de vue de la curiosité ou d'une jouissance superficielle. L'homme atteint de cette disposition, que l'auteur qualifie d'immorale, mène une vie purement égoïste, consacrée à rechercher partout les jouissances sans se compromettre. C'est un être parasite et inutile.

M. Le Dantec établit un ordre des sciences à son point de vue particulier (*Revue philosophique*, juillet 1907). Comparant l'esprit humain à un vaisseau qui navigue à l'aide du point estimé d'après certains indices, tant qu'il ne peut avoir le point scientifique pris à la hauteur du soleil ou des étoiles, il juge que la psychologie, la logique et la métaphysique doivent être assimilées au point estimé. Ces sciences servent toutefois à conduire l'esprit humain tant bien que mal. Mais quand l'homme s'est élevé jusqu'aux sciences positives, à l'aide de ces sciences, il doit critiquer la psychologie, la logique et la métaphysique afin de rectifier sa situation intellectuelle.

M. P. Boutroux (*Revue de Métaphysique*, mai 1907) se plaint que M. Duhem exagère l'importance des mathématiques dans l'élaboration de la physique. Ce savant voudrait qu'on établisse les théories par le seul raisonnement en dehors de toute influence étrangère. M. Boutroux fait remarquer que le procédé physique et le procédé mathématique ne sont pas aussi différents que le croit M. Duhem. Dans l'une et dans l'autre science les théories sont adoptées en vertu d'un choix, et d'un choix reposant sur une intuition. Si l'intuition est nécessaire pour le choix, pourquoi ne pourrait-elle concourir également à la formation de la théorie ?

Plusieurs travaux historiques sont fort intéressants, tel celui où M. Jacob étudie la théorie de Karl Marx ou le matérialisme historique (*Revue de Métaphysique*, juillet 1907). M. Jacob fait très justement remarquer que le développement économique n'explique pas

tout, même les divergences religieuses et morales. Il montre, au contraire, que les causes religieuses et morales ont souvent une influence considérable sur le mouvement économique. Un régime économique produit de bons ou de mauvais effets selon la moralité de ceux qui s'en servent.

M. Weber continue l'étude de la morale d'Épictète surtout au point de vue de l'éducation de la volonté. Nous ne contestons pas que ce philosophe si renommé n'ait donné d'excellentes indications sur la formation de cette faculté ; mais ce que nous contestons absolument, c'est que le christianisme ignore le pouvoir d'arrêt de la volonté. La discipline de la volonté est un des points les plus importants de l'éducation morale chrétienne. Tous les chrétiens n'ont pas assurément une volonté ferme, mais combien Épictète a-t-il formé de vrais disciples ?

Herbert Spencer avait écrit sa propre biographie. Elle a été traduite et abrégée par M. de Varigny. M. Paulhan nous en donne un aperçu intéressant (*Revue philosophique*, août 1907). Il en dégage que le philosophe anglais était très intellectuel, peu observateur, fort porté à la critique et n'écoutant personne.

M. Legrand rappelle les discussions amicales de Maine de Biran et d'Ampère (*Revue néo-scolastique*, mai 1907). Maine de Biran faisait de l'objectivité une croyance nécessaire. Ampère essayait de l'établir par la nature des relations perçues entre les phénomènes. Si ces relations changent en changeant les termes, nous ne sortons pas du monde phénoménal : il en est autrement si les rapports restent invariables. Ampère a distingué le sentiment de l'effort de la sensation musculaire et a amené Maine de Biran à son opinion.

Dans la même *Revue néo-scolastique* (février 1907), M. Van Cauwelaert continue l'exposé de la doctrine de R. Avenarius et nous en annonce un examen critique.

Comte DOMET DE VORGES.

THE MONIST

AVRIL 1907

Ce numéro est principalement consacré à l'étude de la *Christian science* et du mouvement religieux qui s'y rattache, en Amérique. Le premier article « Christian science : renaissance du moyen âge », par Henry White, est une attaque de la Christian science, en laquelle il faut voir, suivant l'auteur, une réapparition des superstitions du moyen âge. La Christian science, religion fondée par Miss Eddy, opère des guérisons extraordinaires. Le Dr Thomkim dit que des aveugles ont recouvré la vue, des sourds l'ouïe, que des membres ont été allongés, etc... M. White met ces prétendues guérisons sur le compte du charlatanisme, de la fraude ou de l'illusion. Il définit ironiquement la Christian science : un système de guérison fondé sur la personne de Miss Eddy, femme au-dessus des mortels, possédant le don de prophétie, et un pouvoir thaumaturgique qu'elle communique à ses disciples au moyen d'instructions appropriées, mais qui réside aussi dans son livre : *Science et santé*. M. White note les infiltrations de ces idées dans l'Église d'Angleterre et se demande jusqu'où cela ira.

— « L'Évolution de la Christian science », par E.-L. Brewster, donne à peu près la contre-partie de l'article précédent. L'auteur constate qu'il est toujours facile de railler, mais que la Christian science a l'avantage, sur les autres religions, de rendre l'homme heureux, — ce qui n'est pas à dédaigner.

— « La Christian science et la raison de sa force », par l'éditeur, explique le succès de la Christian science par l'usage du pouvoir normal que, d'un point de vue monistique, il faut reconnaître à l'âme sur le corps. « La portée d'une discipline de soi-même et le pouvoir de l'esprit ont été indûment négligés par les éducateurs, médecins et autres conseillers de l'humanité. Sans doute, la Christian science a ses points faibles, mais elle n'existerait pas si elle n'avait une mission à remplir. »

A signaler une étude mathématique des carrés magiques, par L.-S. Frierson.

V.

SOMMAIRE DES REVUES

Académie des Sciences morales et politiques. 67e année.

(Août-Septembre 1907.) — M. Espinas : Descartes, de seize à vingt-neuf ans (109-131).

Annales médico-psychologiques. 65e année.

N° 2 Septembre-Octobre 1907. — G.-G. de Clérambault : Ivresse psychique avec transformation de la personnalité, d'après le Dr Paul Garnier (1er article) (228-247).

Annales de Philosophie chrétienne, 79e année.

N° 1 Octobre 1907. — La Rédaction : L'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* (5-9). — Laberthonnière : Dogme et théologie II (10-65). — F. Galibert : La foi du Nègre (66-80). — H. Bremond : Le dernier des cousiniens (81-91).

Archives de Psychologie, tome VII.

N° 25 (Juillet 1907). — E. Lombard : Essai d'une classification de Glossolalies (1-51). — Dr Maday : Les bases psychologiques de la sociologie (52-62). — Aug. Lemaitre : Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith, ses peintures religieuses (63-83).

Journal de Psychologie, 4e année.

N° 5 Septembre-Octobre 1907. — Dr A. Marie : Sur quelques troubles fonctionnels chez certains débiles mentaux (385-416). — Dr Dromard : De la dissociation de la mimique chez les aliénés (417-438). — H. Piéron : La théorie des émotions et les données actuelles de la physiologie (439-451).

La Revue des Idées, 4e année.

N° 46 15 Octobre 1907. — Gustave Le Bon : La Naissance et l'évanouissement de la matière (861-879). — M.-L. Dugas : La « Volonté » (880-891). — M. Alphonse Dunoyer : Un épisode de la conjuration de l'étranger sous la Terreur (892-911). — M. Edouard Dujardin : Notes sur le prophétisme (fin) (912-938).

Revue de Métaphysique et de Morale.

M. Calderoni : La prévision dans la théorie de la connaissance (559-576). — P. Lacombe : De l'esprit classique dans la Révolution française (selon Taine) (577-595). — Charles Rist : Economie optimiste et économie scientifique (596-619).

Études critiques. — Louis Weber : L'évolution créatrice, par H. Bergson (620-670).

Questions pratiques. — C. Bouglé : Les syndicats de fonctionnaires et les transformations de la puissance publique (671-698).

La Revue du Mois.

(10 Octobre 1907.) — Albert Turpain : L'air liquide (385-401). — Henri Piéron : Les curiosités scientifiques du dictionnaire de l'Académie (402-412). — Jean Mas-

CART : L'heure à Paris (413-435). — Albert MACHIEZ : Le culte public et le culte privé sous la première Séparation (436-467). — Camille VALLAUX : La Marine de commerce française.

Revue néo-scolastique, 14e année.

N° 3 (Août 1907). — Clément BESSE : Lettre de France. Pour l'intellectualisme (281-303). — Jean HALLEUX : Les preuves de l'existence de Dieu. A propos d'un livre sur l'existence de Dieu (*suite*) (304-328). — S. DEPLOIGE : Le conflit de la morale et de la sociologie (*suite*) (329-392). — Jos. GREAT : Homogénéité ou hétérogénéité du mixte (393-404).

Revue philosophique, 32e année.

(Septembre 1907.) — G. TRUC : Les conséquences morales de l'effort (225-247). — F. LE DANTEC : L'ordre des sciences (2e et dernier art.) (248-271). — J. PAULHAN : L'imitation dans l'idée du moi (272-281). — L. BÉLUGOU : Sur un cas d'amnésie (282-284). — H. PIÉRON : Explication ou expression : Critique des théories psychologiques (284-287). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Notices bibliographiques. — Livres nouveaux.

Revue scientifique, 5e série, tome VIII.

N° 11 (14 Septembre 1907). — J. HARMAND : Les forêts japonaises et leur exploitation (321-326). — M. MARAGE : Étude des vibrations de la voix (326-332). — J. COTTE : La Spongiculture (332-338).

5e série, tome VIII.

N° 12 (21 Septembre 1907). — M. LOEB : La parthénogénèse artificielle et la théorie de la fécondation (353-360). — E. COLLIN : L'examen microscopique des poudres végétales (360-365). — J. HARMAND : Les forêts japonaises et leur exploitation (365-369).

5e série, tome VIII.

N° 13 (28 Septembre 1907). — Ch. FERRAND : Torpilles, torpilleurs et sous-marins (381-392). — G. GINESTON : L'industrie des éponges sur les côtes de Tunisie (392-397). — A. HÉRIQUE : L'horlogerie bisontine et l'Observatoire national de Besançon (397-400).

5e série, tome VIII.

N° 14 (5 Octobre 1907). — Ch. FERRAND : Torpilles, torpilleurs et sous-marins (417-422). — M. DUBARD : Revue des thèses de botanique (422-430). — A. NODON : Le lancement de « La Vérité » (430-432).

5e série, tome VIII.

N° 15 (12 Octobre 1907). — E.-L. BOUVIER : L'œuvre du naturaliste Latreille (449-452). — Commandant BOUTTICAUX : Les ballons dirigeables (452-458). — O. BOUDOUARD : Les oxydes de carbone (458-461).

Philosophisches Jahrbuch, 20 Band.

4 Heft. — J. CREUSEN : Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit (393-408). — H. MEIER : Kausalität und Identität (409-426). — C. GUTHERLET : Die Substanz als Bewegungsmelodie (427-441). — Beda ADLHOCH : Roscelin und Sanct. Anselm (442-456).

International Journal of Ethics, Vol. XVIII.

(October 1907.) — Warner FITE : The Theory of Democraty (1-17). — David-J. BREWER : Law and ethics (18-24). — Alfred HOERNLÉ : The conception of possibility in its relation to conducy (25-42). — Walter SHELDON : Modern classifications of Duties and Virtues (43-62). — Helen WODEHOUSE : Fragments of a

statement of idealism (64-75). — Frank-N. Freeman : The ethics of Gambling (76-91). — J. Findlay : The parent and the school (92-97).

Mind.

N° 64 (October 1907). — Alexander F. Shand : M. Ribot's Theory of the Passions (477-505). — G. Galloway : The Idea of Development and its Application to History (506-534). — D.-H. Macgregor : The Inductive Argument for Design (535-548). — R.-F.-A. Hoernle : Professor Baillie's Idealiste Construction of Experience (549-571). — Georges Stuart-Fullerton : Discussion : Realism and Infinite Divisibility (572-578).

The Hibbert Journal, vol. VI.

N° 1 (October 1907). — F.-J.-E. Woodbridge : Naturalism and Humanism (1-17). — L.-P. Jacks : The universe as Philosopher (18-36). — Robert Mackintosh : Are we Parts of Nature? (37-46). — Rev. N. Macnicol : Action and Reaction of Christianity and Hinduism in India (63-76). — Maud Joynt : The Gospel of Krishna and of Christ (77-89). — Rev. David Purves : The state of the Dead (90-100). — James Seth : An Certain Alleged Defects in Christian Morality (101-117). — B.-W. Bacon : The « Defence » of the Fourth Gospel (118-141). — Henry Goodwin-Smith : Trust, Faith, Belief, Creed (142-148). — G. Henslow : Directivity (149-157). — Hugh Maccoll : What and Where is the Souls? (158-170). — T.-C. Hall : Was John Calvin a Reformer or a Reactionary? (171-185).

Rivista Rosminiana, 11e année.

N° 2 (Octobre 1907). — Nicolò Tommasco : Nicolò Tommasco e la famiglia di A. Rosmini (82-85). — Luciano Milani : Siamo buoni (86-100). — Felice Ferri : Le illusioni psicologiche dei positivisti. Lettera III (100-112). — Corinna Gavazzi : Il pensiero critico-litterario di A. Rosmini : « Gli opuscoli filosofici ». — G.-B. Zoppi : Psicologia Dantesca. VIII. L' errore e le sue cause (131-143). — Giuseppe Morando : Note e commenti alla filosofia contemporanea (143-152). — Bibliografia. — Ant. Rosmini, Compendio di Etico e breve storia di essa.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

DANS LES UNIVERSITÉS

(1907-1908)

Collège de France. — M. H. Bergson : *De la formation et de la valeur des idées générales.* — Dr Pierre Janet : *L'Analyse et la critique des méthodes de psychothérapie.*

Sorbonne. — M. Gabriel Séailles : *Le Problème moral.* — M. Brochard : *La Philosophie d'Épicure.* — M. Lévy-Bruhl : *La Philosophie de Kant.* — M. Durkheim : *L'Évolution du mariage et de la famille.* — *L'Enseignement de la morale à l'école.* — *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France.* — M. Rauh *Critique de la connaissance.* — M. Victor Egger : *Morale.* — M. A. Espinas : *Les Physiocrates et leurs adversaires.* — M. V. Delbos : *Les Théories de la connaissance dans la philosophie grecque.* — *Spinoza.* — M. G. Dumas : *L'Imagination.* — M. André Lalande : *Les Applications particulières de la méthode expérimentale : la méthode des sciences morales.* — *Exercices de logique.* — M. A. Binet : *Recherches sur la psychologie des enfants anormaux.*

Institut catholique de Paris. — I. Logique et métaphysique. M. Bulliot : *L'Évolution de la matière.* — περὶ ζῴων μορίων. — M. Piat : *Intuition et raison.* — M. Baudin : *Existence de Dieu. Nature de Dieu. Rapports avec le monde.* — II. Psychologie. M. Peillaube : *La Mémoire. Les Émotions. Problèmes généraux de la vie consciente. La Connaissance. Saint Thomas : De Anima. Aristote : Livre II du* περὶ ψυχῆς. — III. Morale. M. Sertillanges : *Saint Thomas, Ia IIæ, q. I à V. La Morale internationale et la morale religieuse. Les Fondements de la morale.* — IV. Histoire de la Philosophie. M. Piat : *L'Infini*

d'après Descartes et Spinoza. La Morale de Kant. — Phonétique expérimentale. M. Rousselot.

Aix-Marseille. — M. Blondel : *La Méthode de la métaphysique. — Malebranche et Leibnitz.* — Étude des textes inscrits au programme de licence et exercices pratiques.

Besançon. — M. Ed. Colsenet : *Principes de morale. — L'École cartésienne. — L'Idéalisme.*

Bordeaux. — M. G. Rodier : Philosophie. — M. G. Richard : Science sociale. — M. P. Lapie : Philosophie.

Caen. — M. H. Delacroix : *L'Imagination. — Locke. — Berkeley. — Hume.*

Clermont. — M. E. Joyau : *Descartes et le XVIIe siècle. — Psychologie rationnelle et cosmologie rationnelle.*

Dijon. — M. Th. Ruyssen : *La Philosophie de la volonté. Schopenhauer et Nietzsche. — La Science moderne ; méthodes et hypothèses. — Les Notions fondamentales de la morale.*

Grenoble. — M. G. Dumesnil : *Histoire de la sophistique. — De la méthode dans l'art d'enseigner.*

Lille. — M. Penjon : *Histoire de la philosophie ancienne.* — M. G. Lefèvre : *Histoire de l'Enseignement secondaire en France. — Les Fonctions intellectuelles : psychologie et pédagogie. — La Logique formelle.*

Lyon. — M. Bertrand : Philosophie. — M. Goblot : Histoire de la philosophie et des sciences. — M. Chabot : *Pédagogie sociale. — Morale théorique. — Les Lois de l'intelligence. — Pédagogie de l'enseignement secondaire.*

Faculté catholique de Lyon. — M. l'abbé Élie Blanc : *Psychologie, principales questions. — Histoire de la philosophie : questions contemporaines.*

Montpellier. — M. G. Milhaud : *Descartes savant.* — Leçons sur le *Timée.* — M. Foucault : *Les Sensations. — La Psychologie des sentiments. — Expériences sur les perceptions tactiles et visuelles.*

Nancy. — M. P. Souriau : Philosophie.

Poitiers. — M. A. Rivaud : *Le Problème de la matière dans la physique moderne.* — Cours sommaire d'histoire de la philosophie.

Rennes. — M. B. Bourdon : *Les Sentiments.* — M. Dugas : Philosophie.

Toulouse. — M. Thouverez : Philosophie. — M. C. Bouglé : Philosophie sociale.

Faculté catholique de Toulouse. — M. Baylac : *Psychologie de saint Thomas. Étude spéciale de la théorie de la connaissance.* — M. Michelet : *Morale : Les fondements du devoir.* — M. Senderens : *Philosophie des sciences.*

BELGIQUE

Bruxelles. — M. G. Dwelshauvers : *Critique des principaux systèmes de psychologie des XVIIe et XVIIIe siècles. — De l'importance du psychologique et du rationnel dans la morale. — Encyclopédie de la philosophie.* — M. Dupréel : *Histoire de la logique. — Le Fondement de la dialectique.*

Gand. — M. P. Hoffmann : *Philosophie morale. — Histoire de la philosophie gréco-romaine. — Histoire de la pédagogie.*

Liège. — M. O. Merten : *Histoire de la philosophie ancienne. — Encyclopédie de la philosophie. — Logique. — L'Essai sur l'entendement de Locke.*

Louvain. — Première année. — L. Noel : *La Logique. — La Psychologie.* — D. Nys : *La Chimie et l'introduction à la cosmologie. — La Cosmologie.* — A. Michotte : *La Psychologie. — L'Introduction à la psychophysiologie.* — A. Thiery : *La Physique. — La Psychophysiologie.* — A. Meunier : *La Biologie générale.* — M. Ide : *L'Anatomie et la physiologie.* — M. Defourny : *L'Économie politique.*

Deuxième année. — L. Noel : *La Critériologie.* — M. de Wulf : *L'Ontologie. — Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale.* — A. Michotte : *La Psychophysiologie.* — J. Forget : *La Philosophie morale.* — M. Defourny : *L'Histoire des théories sociales.*

Troisième année. — L. Becker : *La Théodicée.* — S. Deploige : *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.* — A. Thiéry : *Commentaire du traité* De Anima. — M. de Wulf : *L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale.* — A. Michotte : *Questions spéciales de psychologie.* — N. Balthasar : *La Théodicée.*

SUISSE

Genève. — J.-J. Gourd : Histoire de la philosophie du moyen âge et de la philosophie française. — Adrien Naville : Classification des

sciences. — Th. Flournoy : Psychologie expérimentale. — P. Duproix : Science de l'éducation. — S. Wuarin : Sociologie théorique. — Ed. Claparède : Laboratoire de psychologie expérimentale. — Maurice Baud : Esthétique.

Lausanne. — M. Millioud : Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. — Philosophie générale. — Étude sur les philosophes contemporains.

Académie de Neuchâtel. — M. Pierre Bovet : *De Descartes à Kant. — Le Sentiment religieux et l'idée philosophique de Dieu en Grèce.*

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Concours de 1907. — *Dissertations :* 1° Du rôle de la volonté dans les opérations de l'intelligence ; 2° La théorie des petites perceptions chez Leibnitz.

Programme pour les concours de 1908. — *Composition d'histoire de la philosophie :* Aristote, Épicure et les Stoïciens, Descartes, Spinoza, Malebranche.

Explications : Platon : *Théétète.* — Aristote : *Physique*, l. IV. — Épictète : *Manuel.* — Cicéron : *De finibus*, l. III. — Sénèque : *Lettres à Lucilius*, de 104 à 124 inclus. — Descartes : *Les Passions de l'âme.* — Leibnitz : *Discours de métaphysique.* — Kant : *Critique de la raison pure : Analytique transcendantale.* — Aug. Comte : *Discours sur l'esprit positif.*

NÉCROLOGIE

N. Vaschide. — La *Revue de Philosophie* vient de perdre un ami très cher et très dévoué. M. N. Vaschide, directeur adjoint du Laboratoire de Psychologie pathologique de l'École des Hautes-Études (Asile de Villejuif), a succombé, en quelques semaines, le 13 octobre dernier, à une tuberculose aiguë. Il a pu achever sur son lit une

étude de 500 pages intitulée : *Essai sur la Psychologie de la main.* Cette étude paraîtra dans la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*. Il laisse aussi un manuscrit important sur la *Psychologie physiologique.*

Ce travailleur, qu'on pourrait croire âgé, à ne considérer que le nombre des études qu'il a publiées soit seul, soit en collaboration avec le Dr Toulouse, avec MM. Pieron, Cl. Vurpas et Meunier, n'avait que trente-trois ans. Son activité scientifique était une fièvre ; aussi a-t-elle usé, en quelques années, sa santé.

Les recherches du laboratoire n'éteignirent pas sa soif d'idéal; les doctrines matérialistes lui semblaient chaque jour plus vaines, son esprit s'orientait vers le sentiment religieux et le monde moral.

En attendant une Notice bibliographique, qui ne tardera pas à paraître, nous prions Mme N. Vaschide de vouloir bien agréer l'hommage respectueux et ému de nos plus vives condoléances.

La Direction de la « Revue de Philosophie ».

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ALBERT BAZAILLAS. — *Musique et Inconscience*. Un vol. in-8°, de VI+320 pp. Alcan, Paris, 1907.

D. PAUL HARTENBERG. — *Sensations païennes*. Un vol. in-16 de 16 pp. Alcan, Paris, 1907.

Dr RAUSCHEN. — *Éléments de patrologie et d'histoire des dogmes*, traduits par E. RICARD. Un vol. in-16 de VIII+365 pp. Royer et Chernoviz, Paris, 1907.

AUGUSTE BRASSEUR. — *La psychologie de la Force*. Un vol. in-8° de 235 pp. Alcan, Paris, 1907.

CHARLES DARWIN. — *La Descendance de l'homme*. Un vol. in-8° de XV+656 pp. Schleicher, Paris, 1907.

FR. ROUSSEL-DESPIERRES. — *Hors du scepticisme. Liberte et Beauté*. Un vol. in-8° de 390 pp. Alcan, Paris, 1907.

Discours de la Méthode de Descartes, avec notes tirées de ses œuvres, de celles de ses disciples et des méthodistes, par MINOS, précédé et suivi de dialogues. Un vol. in-8° de XXII+187 pp. Cerf, Paris, 1907.

VINCENT BERGE. — *La vraie Morale basée sur l'étude de la Nature, sur les lois de la Vie*. Un vol. in-16 de XII+219 pp. Girard et Brière, Paris, 1907.

P.-A. GARDEIL. — *La crédibilité et l'apologétique*. Un vol. in-12 de 299 pp. Lecoffre, Paris, 1907.

C. BOS. — *Pessimisme, Féminisme, Moralisme*. Un vol. in-16 de VI+173 pp. Alcan, Paris, 1907.

A. MARROT. — *Qui veut de la santé et du bonheur ?* Un vol. de 97 pp. Fischbacher, Paris, 1907.

A. SETH PRINGLE-PATTISON. — *The philosophical Radicals and other essays*. Un vol. in-8° de VIII+336 pp. W. Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1907.

HERMANN COHEN. — *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Un vol. de VI+233 pp. Dürr'schen Buchhaudlung, Leipzig, 1907.

J.-S. MACKENZIE. — *Lectures on Humanism.* Un vol. in-16 de VI+243 pp. Sirvan Sonnenschein, London, 1907.

MARY WHITON-CALKINS. — *The persistent Problems of Philosophy.* Un vol. in-8° de XXII+575 pp. Macmillan, New-York, 1907.

ALBION-W. SMALL. — *Adam Smith and Modern Sociology.* Un vol. in-16 de IX+247 pp. Chicago, London, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

L'ORGANISATION DE LA MÉMOIRE

INTRODUCTION

La mémoire ne fait qu'un avec la conscience, elle est la conscience même. Privée de mémoire, la conscience s'abîmerait dans l'inconscient ou plutôt dans la matière ; car l'inconscient, considéré au point de vue psychologique, possède une certaine mémoire.

La vie consciente n'est pas une succession quelconque de phénomènes. A l'opposé des phénomènes matériels qui se déroulent sans se pénétrer, comme des termes extérieurs les uns aux autres, les faits internes se pénètrent réciproquement et se prolongent les uns dans les autres. La *loi de relation*, qui est la loi fondamentale de la conscience et dans laquelle se résument toutes les lois psychologiques, veut qu'ils tirent, en partie, leur valeur des rapports qui les unissent. Aussi les premiers arrivés jouent-ils un rôle important dans la formation de ceux qui suivent ; et si ces derniers ne peuvent être une pure répétition des premiers, si tout événement intérieur est essentiellement nouveau par quelque côté, cela tient à ce que la vie psychologique se modifie au cours du temps et conserve le souvenir de ses modifications.

Enlevons à une conscience sa mémoire.

Pareils à des rayons qui naissent et qui meurent les uns après les autres, isolés et déchus de leur vie intérieure, les faits de conscience ne méritent plus leur nom. Dans l'intervalle des phénomènes, la conscience tombe en syncope ; au réveil, elle est aussi ignorante que la première fois, incapable d'apprendre quoi que ce soit et de réagir aux impressions autrement que par des réflexes.

La succession psychologique est donc *originale* : elle est par nature mémoire et durée.

Aussi toute manifestation de la vie consciente porte-t-elle la marque de la mémoire. Prenons deux exemples seulement : la sensation et la perception.

La sensation, qu'on a coutume de placer chronologiquement avant la mémoire, — celle-ci n'ayant d'autre but que de la restaurer, — est dans son fond durée et succession. Ce caractère, qui n'est guère visible que dans la sensation kinesthésique, est inhérent à la plus rudimentaire sensation. Car toute sensation dure, et tout fait qui dure est la synthèse d'un présent et d'un passé.

La perception est aussi synthèse et mémoire. Percevoir ne consiste pas seulement à recueillir des impressions, mais encore à projeter sur ces impressions l'expérience passée. La mémoire est bien la conservation du passé indispensable à l'existence et au développement de la vie psychologique. Mais elle est aussi sa nécessaire utilisation pour comprendre le présent et prévoir l'avenir.

L'origine de la mémoire se confond avec celle de la vie psychologique. Nous la supposons donnée. Nous nous demandons seulement comment, une fois l'état de conscience constitué, cet état peut être conservé, reproduit et reconnu, être présent et absent tout à la fois, en un mot, former un souvenir.

Envisagée à ce point de vue, non plus comme fonction générale reliant les divers moments de la durée psychologique, mais comme fonction particulière qui conserve et utilise l'expérience passée, la mémoire apparaît complexe, composée de plusieurs pièces et susceptible d'évolution : elle passe par des phases de formation, au cours desquelles s'organise et se construit le souvenir.

La phase initiale est celle où les impressions, sensations représentatives et émotions, après leur apparition dans la conscience, ne disparaissent pas tout entières du champ de la vie psychologique, mais y laissent quelque chose d'elles-mêmes qui sera l'embryon de l'image et du souvenir. C'est la phase de *fixation*.

L'image embryonnaire, comme l'expression le fait supposer, n'a rien de commun avec un résidu d'impressions, ni avec une trace, ni avec un cliché de photographie ou d'imprimerie. Elle participe à la vie psychologique, elle est active comme elle et, comme elle, tend par nature à une organisation assez précise. Placée dans un milieu où ses congénères sont déjà organisées ou en train de s'organiser, elle perd quelques-uns de ses rapports et en contracte de nouveaux. Elle se désagrège pour s'agréger. Ce travail se poursuit dans une période plus ou moins longue dite de *latence*.

Il vient un moment où l'image fait effort pour s'évoquer. Elle veut redevenir actuelle et se « jouer » de nouveau. C'est la phase d'*évocation*.

L'image finit par se reproduire. Elle le fait d'après des lois qu'il faudra déterminer. L'organisation qu'elle présente à ce moment rappelle l'événement initial. C'est la phase de *reproduction*.

Le travail de la mémoire n'est pas achevé. La représentation peut se former en nous, sans être connue de nous, sans être rapportée au moi personnel. Pour être assimilée par le « je », elle doit réunir des conditions qui, parfois, lui font défaut. Elle n'est pas nécessairement consciente, si par conscience nous entendons la conscience de soi. Elle peut être incapable de sortir de la subconscience. Il y a donc une phase de *conscience personnelle*.

Consciente, l'image aurait une tendance à se réaliser et à prendre la forme hallucinatoire. Elle en est empêchée par les impressions actuelles qui la refoulent dans le passé. Et, au lieu de voir dans l'image un événement présent, nous y reconnaissons un événement de notre vie antérieure. C'est la phase de *reconnaissance*.

Enfin, à une dernière phase, celle de *localisation dans le passé*, la représentation ne porte pas seulement la marque un peu vague du déjà vu et du déjà vécu : elle est rattachée à un point très précis du temps passé, par exemple, à une date. Le souvenir est, à ce moment, parfait, définitivement construit.

Nous assisterons au travail de la mémoire, en suivant chacune de ses étapes d'organisation.

CHAPITRE PREMIER

LA FIXATION DES IMPRESSIONS

§ I. — *La thèse de l'immortalité des impressions.*

Toutes nos impressions se fixent-elles en nous ? Suffit-il qu'elles soient entrées, ne serait-ce qu'une fois, dans notre vie, pour en faire désormais partie, ou bien faut-il qu'elles réalisent certaines conditions ? Dans ce dernier cas, quelles sont ces conditions ?

Des disciples de Herbart ont prétendu que toute impression qui vient se mêler à notre vie intérieure y est assurée d'une existence et d'une immortalité individuelles. D'autres philosophes ont rejeté cette survie individuelle ; ils soutiennent seulement que toute impression se fixe et se perpétue, sous une forme ou sous une autre. Les uns et les autres admettent que toutes nos impressions sont immortelles ; ils appuient cette opinion sur des raisons d'ordre théorique et sur des faits d'observation qu'on peut résumer ainsi.

1° Le principe de la conservation de la matière et de l'énergie, d'après lequel rien ne se crée et rien ne se perd, s'oppose à la disparition complète, à l'effacement absolu d'un phénomène de conscience. Tout ce qui existe doit continuer d'exister.

D'après les Herbartiens, les représentations sont des forces qui luttent entre elles pour conserver ou conquérir l'hégémonie. Celles qui sont contraintes à s'exiler du champ de la conscience ne perdent jamais l'espoir d'y rentrer et ne cessent de faire effort dans ce but. Dès que les représentations antagonistes laissent la place libre, elles reviennent d'*elles-mêmes*, comme « un ressort qui a été comprimé ». Ce n'est donc que par violence et momentanément qu'elles peuvent se trouver en dehors de la conscience. Dans ce cas, d'ailleurs, elles n'en continuent pas moins d'exister sous forme d'*énergie potentielle*.

Un principe plus intime peut être invoqué en faveur de la perpétuité de toutes les impressions. Si la conscience est mé-

moire, il résulte que la durée est essentielle au fait psychologique et que les impressions durent parce qu'elles se produisent. Le problème de la mémoire n'est pas de chercher comment des impressions peuvent se fixer, mais plutôt comment elles pourraient ne pas se fixer. Le vrai problème est celui de l'oubli. L'oubli ne peut être qu'apparent, et si quelque impression semble perdue, elle ne saurait l'être qu'en apparence et pratiquement. Absente, elle est présente quand même. Là réside le mystère de la mémoire.

2° Les faits d'observation qui confirmeraient la thèse de l'immortalité de toutes les impressions sont les cas d'exaltation de la mémoire, où revivent soudain des événements qu'on aurait crus oubliés, qu'on n'aurait même pas reconnus si quelqu'un nous avait affirmé qu'ils avaient fait partie de notre expérience.

Les hypermnésies des noyés sont très connues. Au moment où commence l'asphyxie, ils voient, comme dans un miroir, en tableaux successifs ou en un seul tableau, les moindres détails de leur existence, avec quelquefois le sentiment du bien ou du mal. « Le livre du jugement, le livre de comptes, dont parlent les Écritures, était ouvert devant mes yeux », disent la plupart d'entre eux.

Le célèbre mangeur d'opium Thomas de Quincey raconte dans ses *Confessions* que, sous l'action du « juste, subtil et tout-puissant opium », il croyait parfois avoir vécu soixante-dix ou cent ans dans une nuit : « Les plus petits incidents de l'enfance, déclare-t-il, des scènes oubliées qui dataient des premières années étaient ressuscitées. On ne peut dire que je les rappelais à ma mémoire ; car, si on me les avait décrits pendant mon état de veille, je n'aurais pu reconnaître en eux des fragments de mon existence passée. Disposés comme ils l'étaient devant moi, dans des rêves semblables à des intuitions, revêtus de tous leurs détails évanouis, de tous les sentiments qui les avaient accompagnés, je les *reconnaissais* immédiatement [1] ».

Abercrombie rapporte un exemple d'exaltation partielle de

(1) *Confessions of an english Opium-Eater*. Traduit en français par V. Discreux, p. 285. Paris, Albert Savine, 1890.

la mémoire à l'état sain. « Une dame, à la dernière période d'une maladie chronique, fut conduite de Londres à la campagne. Sa petite fille, qui ne parlait pas encore (infant), lui fut amenée, et, après une courte entrevue, elle fut reconduite à la ville. La dame mourut quelques jours après. La fille grandit sans se rappeler sa mère jusqu'à l'âge mûr. Ce fut alors qu'elle eut l'occasion de voir la chambre où sa mère était morte. Quoiqu'elle l'ignorât, en entrant dans cette chambre, elle tressaillit : comme on lui demandait la cause de son émotion : « J'ai, « dit-elle, l'impression distincte d'être venue autrefois dans « cette chambre. Il y avait dans ce coin une femme couchée, « paraissant très malade, qui se pencha sur moi et pleura (1). »

Ne pourrait-on pas expliquer par de semblables hypermnésies, par des réviviscences de lectures, de visions, de conversations, l'impression de « déjà vu » que nous font des paysages, des personnes, des objets que nous croyons voir pour la première fois?

Le sentiment de « déjà vu » n'est pas toujours une fausse mémoire. Il peut être la réviviscence d'une expérience totalement oubliée.

Il en est de même, conclut-on, de toutes les impressions. Elles existent en nous, à notre insu : comme dit Malebranche, nous ne connaissons qu'une partie de notre âme.

§ II. — *Insuffisance de l'opinion précédente ; les amnésies de fixation.*

L'argument théorique tiré du principe de la conservation de la matière et de l'énergie ne prouve pas que toutes les impressions soient immortelles. D'abord, on devrait bien laisser aux chimistes et aux biologistes les principes de méthodologie qui n'ont donné de résultats que dans les sciences de la matière. Si l'on se fait une idée précise de l'énergie potentielle du système nerveux et de l'équilibre plus ou moins facile à rompre de ses molécules, on ne parvient pas à se représenter l'énergie

1 Abercrombie : *Essay on intellectual Powers*, p. 120. Cité par M. Ribot : *Les Maladies de la mémoire*, p. 143.

potentielle de la conscience, ni à donner un sens à cette expression. Ensuite, en supposant même qu'un principe de ce genre soit recevable en psychologie, on n'arrivera jamais à prouver que tout état de conscience est impérissable comme état de conscience, mais seulement qu'il ne peut être annihilé, qu'il doit subsister sous une forme ou sous une autre, et, par exemple, sous la forme de dispositif cérébral. On ne saura pas, d'ailleurs, si ce dispositif cérébral se conservera indéfiniment ni s'il gardera, à travers les variations infinies auxquelles il est exposé, quelque rapport avec l'état de conscience dont il est le corrélatif, ni, par conséquent, s'il lui restera quelque valeur comme souvenir.

Quant au raisonnement qu'on essaie de fonder sur la durée de la vie psychologique, la conclusion est plus large que les prémisses. Tout phénomène de conscience a bien une certaine épaisseur de durée. Mais s'ensuit-il qu'il dure toujours ou même suffisamment pour se fixer? Il est facile de concevoir qu'une impression, entrée soudain dans la conscience, en disparaisse avec la même rapidité, si elle vient à manquer de quelques-unes des qualités qui sont nécessaires pour s'incorporer aux systèmes d'états de conscience préexistants.

Que faut-il penser des faits de survivance inespérée ?

Personne ne met en doute que le nombre des souvenirs qui revivent n'est rien en comparaison de ceux qu'un acte de volonté ou qu'une circonstance favorable pourraient restaurer. Mais on n'en saurait conclure à la survivance de toutes les impressions. Nous croyons, dans beaucoup de cas, à un oubli profond et à l'absence de toute fixation. M. Ribot a bien montré que l'oubli est une condition de la mémoire. Les souvenirs *complets* devraient remplir le même temps que les faits eux-mêmes. Aussi la mémoire, loin d'enregistrer automatiquement, résume-t-elle en supprimant de nombreux détails.

La meilleure preuve du défaut de fixation, dans certains cas, est tirée des *amnésies continues* de M. Pierre Janet, que le Dr Sollier appelle *amnésies antérogrades de conservation* ; et M. Pitres, *amnésies de fixation*.

Les amnésies portent ordinairement sur le passé, qui ne peut revivre : on a perdu les souvenirs *anciens* ; mais la faculté

d'apprendre n'est pas lésée. Dans l'amnésie de fixation, au contraire, ce sont les souvenirs anciens qui sont conservés : ce qui est troublé, c'est le pouvoir d'en acquérir de nouveaux ; tout ce qui vient de se passer est oublié ; on n'enregistre plus, on n'apprend plus.

Le délire toxique peut amener une exaltation de la mémoire comme faculté de rappel des souvenirs anciens, et en même temps une diminution du pouvoir de fixation pour tous les événements présents ; l'instruction peut même s'arrêter complètement. L'alcoolique utilise le capital acquis, raisonne quelquefois judicieusement, peut parler avec esprit, jouer aux dames et aux cartes. Mais il oublie ce qu'il a fait dans la journée et même ce qu'il vient de faire. Le présent ne se conserve pas. Un malade lit une histoire à sa mère chaque fois qu'il jette les yeux sur la page du livre où elle se trouve ; il se rappelle très bien l'histoire, mais il oublie qu'il l'a racontée. Les événements antérieurs immédiats ne se fixent pas (1).

Dans les névroses, l'amnésie de fixation existe toujours à quelque degré. Une femme mordue par un chien enragé fut fortement cautérisée et en souffrit beaucoup ; l'instant d'après, elle s'étonnait d'avoir un bandage à la main. En quelques secondes, elle oubliait les impressions : on la présentait à Charcot, elle le saluait ; on la faisait retourner et on la présentait de nouveau, elle ne le reconnaissait déjà plus.

Sans être hystériques, d'autres malades qui comprennent bien ce qu'on leur dit sont incapables de s'en souvenir. Si on leur dit de se lever, de marcher, ils se préparent à exécuter l'acte, mais presqu'aussitôt ils oublient ce qu'ils doivent faire (2).

La vieillesse n'est pas un âge favorable à l'acquisition des souvenirs. Le passé y détermine la plupart des actes. Nous commençons d'assez bonne heure à vivre sur le passé. Nous n'aimons pas les situations nouvelles, qui dérangent nos habitudes. Nos habitudes sont plus ou moins des névroses. Nous

(1) Korsakoff : *Étude médico-psychologique sur une forme des maladies de la mémoire.* (Revue philosophique, 1889, t. II, p. 501.)

(2) Henri Colin : *État mental des hystériques.* (Traité de pathologie mentale, de M. Gilbert Ballet, p. 821.)

avons de la peine à comprendre le présent, à moins qu'il ne soit la répétition du passé. Nous finissons par ressembler à ce malade qui acceptait encore de jouer aux dames, parce que le damier présentait à chaque instant une situation dont il se tirait avec honneur, grâce à l'habitude. L'intelligence a perdu : elle n'est capable que de vieux raisonnements. On perd ordinairement son temps à vouloir convaincre un vieillard d'erreur. Il répond à toutes les objections qu'on peut lui faire, en répétant ses arguments, en formulant de nouveau ses idées.

L'amnésie de fixation peut parcourir tous les degrés, depuis l'oubli superficiel où les faits ne sont pas totalement perdus, comme il arrive dans certaines périodes de rêve, de délire et de somnambulisme, jusqu'à l'oubli profond, lacune qui n'est jamais comblée : il est probable que, dans les cas où l'habitude ne s'acquiert plus, la destruction est complète et l'effacement total.

En résumé, pour qu'un fait de conscience prenne racine dans notre vie psychologique, il ne suffit pas qu'il se produise, il faut qu'il réalise d'autres conditions.

§ III. — *Conditions anatomiques et physiologiques de la fixation.*

On est encore réduit à des généralités sur les conditions anatomiques et physiologiques de la fixation des impressions.

Les amnésies qui portent atteinte à la faculté d'apprendre proviennent en grande partie d'un défaut d'intégrité anatomique ou physiologique de la cellule cérébrale.

Cette cellule est-elle lésée dans sa structure et sa composition, les processus psychologiques, dont elle est la base matérielle, en seront troublés.

Les intoxications cérébrales d'origine externe, qui se produisent dans l'alcoolisme, le chloralisme, le morphinisme, le cocaïnisme, le saturnisme et la pellagre, ne sont pas seulement cause d'accidents fonctionnels : elles occasionnent parfois des lésions anatomiques durables ou même définitives dans la

cellule et ses connexions. Il en est de même des intoxications d'origine interne. Nos organes et nos tissus fabriquent des poisons sans discontinuité. Ces poisons lèsent plus ou moins profondément le cerveau dans le diabète, l'urémie et l'insuffisance hépatique ou thyroïdienne.

De ces intoxications résultent des psychoses, dont un syndrome fondamental, la *confusion mentale,* intéresse notre sujet. Dans les toxémies polynévritiques décrites par Korsakoff, le confus n'enregistre rien, il ne sait ni ce qu'il vient de faire, ni où il est, ni où il va.

Les lésions qui amènent ces psychoses et la confusion mentale seront donc cause de l'amnésie de fixation. Quelles sont ces lésions ?

Les lésions des centres nerveux dans les psychoses endotoxiques commencent seulement d'être étudiées ; on ne connaît que quelques altérations des neurones centraux dans la « psychose polynévritique (1) ».

Dans les psychoses exo-toxiques aiguës, « les centres nerveux présentent surtout des lésions dégénératives ; ces lésions sont surtout scléreuses dans les formes chroniques. Il se produit, sous l'influence d'une intoxication lente, de l'artério-sclérose, qui engendre à sa suite des lésions dégénératives et scléreuses. L'intensité de ces lésions est en rapport avec la nature de l'agent toxique, les quantités absorbées, l'état des différents organes de défense, les maladies antérieures du sujet ainsi que ses conditions héréditaires. Dans l'appréciation des lésions qu'on trouve en pareille circonstance au niveau des centres nerveux, il faut se rappeler qu'à côté des effets immédiats du poison, il y a les effets éloignés qui résultent d'intoxications secondaires; par exemple, au cours d'une intoxication alcoolique ayant déterminé une lésion cérébrale quelconque, survient un ictère grave consécutif à une hépatite alcoolique et qui peut retentir à son tour sur le cerveau par une nouvelle lésion (2).

(1) Gilbert Ballet : *Lésions corticales et médullaires dans la psychose polynévritique.* (Presse médicale, 1898, n° 20.)

(2) J. Roubinovitch : *Troubles mentaux dans les intoxications d'origine externe et interne.* (t. I, p. 377. Traité de pathologie mentale de M. Gilbert Ballet.)

Ces altérations de la substance cérébrale entraîneraient, d'après l'hypothèse la plus en faveur, un affaiblissement général de l'écorce ; d'où une diminution de synthèse psychologique et une augmentation d'automatisme. D'après une autre hypothèse, les communications normales entre les centres d'association et les centres de projection sensitivo-moteurs de Flechsig seraient rompues. La théorie de Mathias Duval, d'après laquelle l'agent toxique interromprait par rétraction les communications des prolongements protoplasmiques et des prolongements cylindraxiles, est aujourd'hui à peu près abandonnée. Le neurone ne semble pas jouir de l'amœboïsme que suppose cette théorie.

La fixation exige l'intégrité anatomique de la matière cérébrale ; elle requiert aussi son intégrité physiologique.

Les intoxications dont nous venons de parler peuvent ne pas altérer la structure ou la composition du cerveau : elles en altèrent toujours la fonction, soit par impulsion, soit par inhibition.

Les substances dites excitantes stimulent la cellule cérébrale, mais finissent par la rendre impropre à la fixation.

Les névroses s'accompagnent d'amnésie continue : les impressions nouvelles ne se conservent pas.

Une circulation trop active facilite la reproduction, mais empêche la fixation. Les hypermnésies sont fréquentes dans la fièvre ; le malade rappelle des faits qu'on aurait pu croire oubliés, mais il ne conserve aucun souvenir de la plupart de ceux qui se sont passés durant sa maladie. Le ralentissement de la circulation cérébrale, en anémiant les centres nerveux, rend aussi la fixation très difficile. La cellule réagit mal aux excitations et ne conserve rien de l'ébranlement (1).

Il reste acquis que nos événements intérieurs ont besoin, pour se fixer en nous, de l'intégrité anatomique et physiologique de l'écorce cérébrale. D'autres conditions d'ordre psychologique leur sont indispensables : la plus importante est l'intégrité de l'esprit.

(1) *Le Problème de la Mémoire, essai de psycho-mécanique*, par le Dr Paul Sollier, c. II, p. 42. Paris, 1900.

§ IV. — *Conditions psychologiques d'origine périphérique ; la nature de l'impression.*

La fixation d'une impression dépend de son origine périphérique et de la réaction centrale de la conscience.

L'impression est en grande partie constituée par l'*excitation* qui l'a amenée et par l'*objet* qui a produit l'excitation.

1° Excitation. — On peut considérer dans l'excitation son *intensité* et sa *qualité*. Elle contribue sous ce double rapport à la survivance du fait de conscience.

L'excitation la plus favorable aux organes des sens et la plus nette est une excitation d'intensité moyenne. Trop faible, elle est superficielle et ne laisse aucune empreinte. Trop forte, elle a d'autres inconvénients. D'abord, la douleur qu'elle détermine, en désorganisant plus ou moins la matière nerveuse, nuit à la fixation des éléments objectifs ou éléments de représentation. Ensuite, les réactions motrices involontaires qu'elle provoque sont défavorables. La mémoire a besoin, comme la vie intérieure, pour se constituer, qu'il s'écoule un intervalle de temps entre l'excitation et la réaction.

Supposons un état du cerveau où cet organe soit incapable d'inhiber les ébranlements reçus, ou bien un état de l'esprit où la conscience soit impuissante à arrêter et à contrôler les impressions qui l'assaillent. Incapable de choisir son mode de réaction, livrée par conséquent à l'automatisme, la vie psychologique n'aura plus ni personnalité, ni mémoire. La mémoire n'est possible que si l'esprit est capable d'exercer un pouvoir d'arrêt sur les impressions, de s'opposer à ce qu'elles se dépensent immédiatement en réactions motrices, de les analyser, comme le cerveau bien constitué analyse les mouvements, de les rattacher à quelque système de pensées préexistant et de les organiser avec l'ensemble de la vie consciente.

Il faut donc que l'excitation ne soit ni trop faible, ni trop forte, et que, sans troubler leur équilibre normal, elle produise un effet distinct sur le système nerveux et sur la conscience.

La *qualité sensorielle* de l'excitation joue un rôle non moins important que son intensité, dans la fixation des impressions.

Selon que l'excitation a rapport à un sens plutôt qu'à un autre, l'aptitude à la fixation augmente ou diminue.

Chez un visuel, la qualité visuelle de l'excitation favorisera la fixation de l'impression correspondante. Les sons, chez un auditif, seront mieux retenus que les couleurs et les formes. Il faut en dire autant des moteurs, des gustatifs et des olfactifs. Indépendamment de ces types sensoriels qui sont plus aptes à enregistrer une excitation qu'une autre, il existe un type indifférent, auquel appartiennent la plupart des hommes. Or, là encore apparaît l'influence de la qualité sensorielle de l'excitation. Ce sont les impressions visuelles qui se conservent le mieux. Si vous faites lire à quelqu'un une série de mots, si vous prononcez ensuite devant lui une série de mots analogues, la lecture et l'audition durant le même temps, l'expérience est en faveur de la lecture. On a fait l'expérience suivante, qui comprend trois opérations d'égale durée : un sujet lit des mots, puis il les entend, il voit enfin les objets désignés par ces mots. La mémoire visuelle verbale a été trouvée un peu meilleure que la mémoire auditive ; et la mémoire des objets concrets, sept fois supérieure. L'expérience est évidemment très schématique. Mais ses résultats sont généralement exacts. Les impressions de couleurs et de formes sont les plus aptes à se conserver ; viennent ensuite les impressions auditives et les impressions tactiles.

Il n'est pas difficile d'expliquer la supériorité de l'impression visuelle. Plus une impression est complexe, plus elle présente d'articulations ou de points d'attache. Or, la plus complexe de toutes les impressions est bien l'impression visuelle, dont les éléments se juxtaposent et forment des tableaux dans l'espace ; cette multiplicité spatiale se grave plus facilement que les successions dans le temps, et à plus forte raison que les simples rapports de contraste et de différence. Aussi a-t-on basé la mnémotechnie sur les rapports d'espace. Le caractère d'extension et de complexité qui est prédominant dans la sensation visuelle rend compte de sa plus grande facilité à survivre sous forme d'image et de souvenir.

2° Objet. — La nature de l'objet qui impressionne les sens le rend plus ou moins apte à s'enregistrer dans la conscience.

C'est ainsi que les chiffres, dont la qualité sensorielle varie suivant qu'ils sont lus ou entendus, offrent un intérêt spécial en tant que chiffres. Entre toutes les impressions visuelles, un visuel pourra ne s'intéresser qu'aux chiffres ; et, de même, entre toutes les impressions auditives, un auditif préférera celles qui se rapportent aux chiffres. Un même objet est capable, par sa nature, d'intéresser des types sensoriels différents.

Diamandi est visuel, comme la plupart des calculateurs célèbres ; Inaudi est auditif. L'un et l'autre apprennent cependant les chiffres avec une merveilleuse facilité. Tandis que l'individu normal ne peut répéter en général, après un premier exercice, que 6 ou 12 chiffres, Inaudi en répète jusqu'à 36 ; Diamandi, après neuf secondes de lecture, en retient 18. La mémoire des chiffres est donc distincte de la mémoire visuelle et de la mémoire auditive : le chiffre par lui-même a une valeur. Inaudi « est incapable de répéter plus de 5 à 6 lettres ; même impuissance pour répéter deux lignes de prose ou de vers ; il hésite, perd de son assurance, déclare qu'il ne peut pas répéter, et en somme se dérobe à l'expérience, par crainte de ne pas donner des résultats brillants. Les autres mémoires de M. Inaudi ne présentent rien de remarquable ; on l'a longuement interrogé ; il ne paraît pas se souvenir d'une manière fidèle des figures, des lieux, des événements, des airs de musique (1). »

Les mémoires extraordinaires de la musique et de la peinture signalées chez les artistes, les mémoires dites absurdes des généalogies, des indicateurs de chemin de fer, des obituaires et des ordo diocésains, s'expliquent de la même manière que la mémoire des chiffres, par l'intérêt accordé à certains objets. Dès l'enfance, les calculateurs et les musiciens ont la manie des chiffres, du piano ou du violon.

Il y a donc des objets qui, par leur nature, offrent plus d'intérêt que d'autres, et s'organisent dans la mémoire, en raison même de cet intérêt. C'est aussi grâce à l'intérêt que l'intensité et la qualité sensorielle de l'excitation influent sur l'organisation de l'impression.

(1 Alfred Binet : *Psychologie des calculateurs et joueurs d'échecs*, c. IV. p. 43. Paris, 1894.

Or, l'intérêt n'a de valeur que parce qu'il provoque l'attention, ou la réaction de l'esprit. Les conditions externes de la fixation ont donc pour fin les conditions internes : cette finalité constitue leur valeur psychologique dans l'organisation de la mémoire.

§ V. — *Conditions psychologiques d'origine centrale ; l'attention, la synthèse personnelle.*

Le mot d'attention peut résumer les réactions de l'activité de l'esprit en présence de l'impression. L'attention est le fait capital dans la formation de la mémoire. Les conditions externes n'ont de sens que par rapport à elle ; et, ces conditions restant les mêmes, l'impression se fixe dans la proportion où elle se concentre.

Quel est donc l'effet produit par l'attention sur l'impression ?

On n'est pas d'accord sur sa nature. D'après les uns, l'attention rend l'impression plus intense ; d'après les autres, plus claire et plus distincte.

Stumpf veut que l'attention augmente directement l'intensité de la sensation (1). Wundt estime qu'elle l'augmente indirectement, en diminuant l'intensité des autres éléments de la conscience (2). Ribot et Charles Richet soutiennent aussi, sous des formes diverses, que l'attention intensifie les états de conscience.

Il semble bien difficile d'admettre dans la sensation une autre intensité que celle qui correspond à la quantité d'énergie physique du stimulant externe. O. Külpe établit une opposition entre les effets de l'intensité et ceux de l'attention. D'après la loi de Weber, quand la sensation a dépassé l'intensité moyenne, elle perd en clarté ce qu'elle gagne en intensité. On distingue mieux les nuances dans le bourdonnement d'un insecte que dans une canonnade. Il en résulte que si l'attention augmentait l'intensité de la sensation, elle l'obscurcirait, au lieu de l'éclairer. Or, nous savons, au contraire, qu'elle la met en

(1) *Tonpsychologie*, I, p. 70 ; II, p. 290. Leipzig, 1890.

(2) *Grundzüge der Physiologische Psychologie*, cinquième édition, Bd. III, p. 339, Leipzig.

plus vive lumière et en fait une perception nette et précise (1).

L'effet de l'attention ne peut donc consister dans l'intensité, à moins de définir la notion si obscure d'intensité autrement que par la « grandeur ». On peut la concevoir comme une « qualité » des états de conscience ; les degrés d'intensité seraient ou des nuances, ou des qualités spécifiques distinctes. La sensation plus intense serait celle qui est plus consciente, qui fait plus partie de notre expérience, qui aspire à la maîtrise sur l'ensemble des phénomènes internes et tend à leur donner sa coloration. Dans ce sens, on pourrait dire que l'attention communique à la sensation un surcroît d'intensité. Mais l'intensité psychologique ainsi définie, l'intensité d'origine périphérique et l'intensité d'origine centrale n'ont plus rien de commun que le nom. La première est quantité et la seconde qualité. La première peut être un obstacle à la netteté de la perception, la seconde ne peut que la favoriser.

Pour éviter toute confusion, nous préférons dire avec E. Mach que l'attention ne rend pas la sensation plus intense, mais plus claire, plus facile à discerner (2). Elle obtient cet effet en bannissant du champ de la conscience toutes les images étrangères à celle qui l'intéresse, et en lançant au-devant de la sensation les images capables d'analyser et de reconstruire l'objet. La fixation de l'événement passé dépend de cet acte d'attention qui organise l'expérience et la rapporte au moi. L'attention est essentiellement synthèse, la fixation aussi.

Ce rôle capital de l'attention explique l'influence de l'âge, du rythme, de la répétition et du temps, du degré de compréhension et enfin du sentiment dans la fixation des impressions.

1° L'âge. — Les amnésies de fixation de la vieillesse ont leur cause dans un défaut de synthèse mentale, dans une impuissance de l'attention. Si le vieillard s'appuie volontiers sur le

(1) *Ueber den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Empfindungsintensität.* Troisième Congrès international de psychologie, p. 180.

(2) *Analyse der Empfindung*, p. 126. Wien. — Cf. W. B. Pillsbury : *L'Attention*, c. I. Paris, 1906 ; — Jean-Paul Nayrac : *Physiologie et Psychologie de l'attention*, c. III, § 2, p. 85. Paris, 1906.

passé, dont il vit presque entièrement, c'est que le passé lui offre une synthèse organisée. Le présent, au contraire, par son caractère de nouveauté, se présente à lui comme une synthèse à organiser. Il conserve encore assez de puissance d'attention pour comprendre les synthèses anciennes ; il n'en possède plus assez pour organiser les synthèses nouvelles. Toutefois, si l'on réussit à exciter son attention par un intérêt quelconque, celui, par exemple, de cacher son infirmité, il est encore capable, dans certains cas, de retenir l'événement présent.

L'enfance n'est guère plus favorable à la fixation des souvenirs (1). L'enfant n'obéit pas volontiers, quand on lui demande de faire attention. Mais si l'on arrive à l'intéresser — et c'est le seul moyen de fixer son attention — il montre un pouvoir de conservation des sensations supérieur à celui de l'adulte. Il retient mieux que lui une pièce de poésie, et il ne l'a peut-être pas comprise. C'est assurément sans les avoir compris qu'il retient une foule de mots nouveaux. Toutefois, son état habituel de distraction, joint à son faible développement intellectuel, fait qu'il ne garde aucun souvenir distinct d'une multitude d'impressions, qui se déchargent en lui sous la forme de réflexes.

2° Le rythme. — Une série de mots chantés ou prononcés deux à deux se retient plus facilement qu'une série dépourvue de rythme. La difficulté d'apprendre tient en partie à la difficulté d'organiser le rythme. Si, d'un côté, il suffit, par exemple, d'une lecture pour retenir douze mots et si, d'un autre, il ne suffit pas de deux lectures pour en retenir vingt-quatre, c'est que l'organisation du rythme devient de plus en plus difficile à établir avec le nombre des termes ou des matériaux.

Il y a deux sortes de rythmes : le rythme volontaire et le rythme involontaire. Le premier est un produit de l'attention réfléchie : le second, de l'attention spontanée. Ils présentent l'un et l'autre un degré de synthèse qui a son utilité pour la fixation des souvenirs, puisque tout degré de synthèse est un commencement d'organisation.

(1) B. Bourdon : *Influence de l'âge sur la mémoire immédiate.* (Revue philosophique, 1894, II, p. 148.) — Année psychologique, 1895, voir une enquête de MM. Binet et Henry.

3° La répétition et le temps. — Des répétitions successives produisent, par leur accumulation, des résultats dont chacune prise isolément est incapable. M. Charles Richet a démontré qu'une excitation qui est insuffisante pour déterminer une vibration dans un nerf détermine cette vibration en se répétant (1). On sait également que si on innerve un muscle par des actions répétées, les premières contractions sont plus faibles que les suivantes. Il faut donc que les excitations se conservent et s'ajoutent les unes aux autres. Un poids d'un milligramme peut être insuffisant pour faire pencher une balance peu sensible; deux, trois, quatre milligrammes ne modifieront pas son état d'équilibre : le cinquième déterminera son mouvement.

Par analogie, la vie psychologique a besoin, pour être modifiée d'une façon durable, de recevoir plusieurs fois la même impression, à moins qu'une émotion concomitante ne la grave si profondément qu'elle survive sous forme de disposition ou d'habitude. La répétition d'un événement intérieur facilite son organisation. Son action est d'autant plus efficace qu'elle collabore davantage avec le temps, un des grands facteurs de l'organisation et de la vie de l'esprit. En espaçant les répétitions, on apprend mieux tout en dépensant moins d'effort. Si, au lieu de mettre deux jours pour apprendre une pièce de vers, vous en mettez trois, il vous suffira, par exemple, de vingt-cinq répétitions au lieu de cinquante. Puis, ce qu'on apprend vite disparaît vite. L'élève qui emploie le temps de la réflexion à se bourrer la tête, ce que les Anglais expriment énergiquement par le mot *cramming*, ne retient pas longtemps sa leçon et n'arrive pas à de sérieux résultats. « On connaît l'exemple de cet acteur, dit le Dr P. Sollier, qui, obligé au pied levé de suppléer un camarade le jour même, apprend son rôle en quelques heures et le sait assez pour le jouer le soir. Mais, le lendemain, il l'a complètement oublié et est obligé de le rapprendre en entier. Et ainsi plusieurs jours de suite (2). »

Dans l'affaiblissement pathologique de la mémoire verbale, les noms propres et les noms communs disparaissent les premiers, tandis que les adverbes, les prépositions, les conjonc-

(1) *Les Origines et les modalités de la mémoire.* Revue philosophique, 1886, I, p. 561.)

(2) *Le Problème de la mémoire, op. cit.*, p. 47.

tions et en général les mots désignant les *idées abstraites* disparaissent les derniers. La raison en est dans l'influence de la répétition et du temps.

Plus l'idée est *concrète*, plus le mot fait défaut. « Cela a son origine, dit Kussmaul, dans ce fait que les idées de personnes et de choses sont plus lâchement liées à leurs noms que les abstractions concernant leur état, leurs rapports et qualités. Nous nous représentons facilement, sans aucun nom, des personnes et des choses : l'image des sens est ici plus réelle que le symbole. » Les idées abstraites, au contraire, sont intimement liées aux mots (1). Il en résulte que, si le mot abstrait est plus stable que le mot concret, c'est qu'il a été répété un plus grand nombre de fois.

4° Le degré de compréhension et d'intelligence. — On retient mieux en général ce que l'on comprend mieux. On apprend plus facilement une phrase que des mots isolés, et un mot plus facilement que des syllabes.

D'après une expérience faite sur des enfants des écoles de Paris par MM. A. Binet et V. Henri, « la mémoire verbale des phrases est environ vingt-cinq fois supérieure à la mémoire des mots isolés ». Ce chiffre est évidemment schématique, comme l'expérience elle-même. Mais il résulte de cette expérience et de beaucoup d'autres instituées par les mêmes auteurs ou par des auteurs différents que la mémoire des mots est bien inférieure à celle des phrases. La première est surtout une mémoire de sensations ; et la dernière, une mémoire d'idées. Aussi la mémoire des phrases présente-t-elle un accroissement constant, quoique faible, avec l'âge de l'enfant, avec son pouvoir d'attention. Les mots eux-mêmes les mieux retenus, dans une série, sont ceux dont le sens a éveillé un maximum d'attention, soit parce qu'ils étaient les premiers de la série, soit pour toute autre raison. Le degré de fixation des mots et des phrases dépend en partie du sens et de la signification qu'ils ont pour celui qui les apprend (2).

La mnémotechnie ne consiste-t-elle pas à traduire en for-

(1) *Les Troubles de la parole*, par le professeur Kussmaul, trad. franc., 1884. Baillière et Fils, c. xxvi, p. 211.

(2) A. Binet et V. Henri : *Mémoire des mots. Mémoire des phrases.* Année psychologique, 1895.)

mules conventionnelles que l'on comprend bien ce qui, pris en soi, n'a pas de sens, par exemple, des séries de noms?

Il s'ensuit que la capacité de retenir dépend du degré de compréhension et d'intelligence. On objectera que tel individu, qui obtint tous les prix de récitation à quatorze ans, est médiocre à quarante ans. Il est facile de répondre d'abord que cet individu a fort bien pu s'arrêter dans son développement, et ensuite qu'il convient de distinguer plusieurs sortes de mémoires. Un enfant peut avoir beaucoup de mémoire et être le plus faible de sa classe. Il y a une mémoire banale, élémentaire, qui dépend d'une forme assez médiocre de synthèse et d'intelligence. Les compositions littéraires ou artistiques, les recherches scientifiques, les inventions industrielles ou commerciales exigent des associations spéciales et supposent une forme plus relevée de synthèse et de mémoire, c'est-à-dire plus d'intelligence. Les formes de la mémoire sont aussi nombreuses que les formes de l'intelligence. Mais le développement de l'une dépend du développement de l'autre.

5° Le sentiment. — Il existe enfin, pour la fixation des impressions, une condition plus efficace que la perfection de la connaissance : c'est la vivacité et la profondeur du sentiment. La représentation ne peut s'organiser dans la vie consciente qu'en y contractant des rapports. Si elle s'harmonise avec un système psychologique qui concentre l'intérêt et qui par le fait constitue un centre d'association, elle sera dans les conditions les plus favorables pour sa conservation. Nos sentiments, nos tendances profondes, nos besoins gravent le plus profondément les événements intérieurs qui leur sont liés. L'attention volontaire est faible, quand elle n'est pas excitée par quelque intérêt. Nous ne faisons attention qu'à ce qui nous intéresse. Aussi les associations intellectuelles de ressemblance et de contiguïté n'ont-elles jamais la solidité des associations affectives : elles sont moins personnelles.

La fixation des impressions dépend, au point de vue anatomique et physiologique, de l'intégrité, de la fraîcheur et de l'énergie du cerveau ; au point de vue psychologique, de l'in-

tensité de l'excitation, de la qualité de l'impression, de la nature des objets, et surtout de l'attention. L'attention ne fait qu'un avec la synthèse mentale ; elle est l'activité consciente avec l'exposant 2. La conscience n'est pas un simple théâtre où, comme le veut la psychologie de Herbart, les images luttent pour l'existence. Elle agit dans chaque image : aucune d'elles ne peut se fixer que si le cours de la vie consciente ou le ton général de la pensée le lui permet.

Les représentations habituelles et les sentiments dominants dont se compose le cours ordinaire de la conscience, les synthèses rationnelles et affectives qui en sont comme la forme générale, en un mot, la puissance d'attention ou de synthèse psychologique, telle est la condition fondamentale de la conservation des impressions et même de la mémoire en général. Car, après avoir été le principal facteur de l'organisation au stade de la fixation, l'attention poursuit cette organisation aux stades suivants, mettant dans un relief toujours plus grand l'activité de la vie consciente.

(*A suivre.*)

E. PEILLAUBE.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

IV

LES COMMENTATEURS ARABES D'ARISTOTE; AVERROÈS

Il ne faut pas nous attendre à trouver chez les philosophes arabes la profondeur et l'originalité de pensée d'un Damascius ou d'un Simplicius. Au sujet de la nature du lieu et de son immobilité, ils se bornent, ou peu s'en faut, à commenter les doctrines d'Aristote en s'aidant, d'une manière plus ou moins heureuse, des réflexions d'Alexandre d'Aphrodisie et de Themistius. Ils ne mentionnent guère la théorie de Jean Philopon que pour la rejeter sommairement. Quant à la théorie que Damascius avait formulée, que Simplicius avait développée, ils ne paraissent pas s'en être souciés.

Dans son opuscule *Sur les cinq essences*, c'est-à-dire sur la matière, la forme, le lieu, le mouvement et le temps, Jacob ibn Ishâk el-Kindi répète (1), au sujet de la nature du lieu, quelques aphorismes empruntés à Aristote ; El-Kindi admet, comme le Stagirite, que le lieu est séparable du corps et qu'il demeure immobile ; le lieu n'est pas détruit quand on enlève le corps ; l'air vient dans le lieu où l'on a fait le vide, l'eau remplit la place que l'air vient de quitter.

« Le lieu est défini (2) chez Avicenne comme chez El-Kindi », c'est-à-dire, en définitive, comme chez Aristote. Dans son traité intitulé : *Les fontaines de la sagesse*, Avicenne s'exprime en ces termes : « Le lieu du corps est la surface entourée par ce

1 Carra de Vaux : *Avicenne*, Paris, 1900, p. 85.
2 Carra de Vaux, *loc. cit.*, p. 191.

qui avoisine le corps et dans laquelle se trouve ce corps. » Ailleurs, dans le *Nadjât*, il écrit : « Le lieu est la limite du contenant qui touche la limite du contenu ; c'est là le lieu réel. Le lieu virtuel d'un corps, c'est le corps qui entoure celui que l'on considère. »

Cette définition du lieu mène nécessairement Avicenne sur l'obstacle auquel s'était heurté Aristote ; en vertu de cette définition, le dernier ciel n'a pas de lieu ; comment donc peut-il se mouvoir? Averroès nous a conservé la réponse qu'Ibn-Sinâ (Avicenne) donnait à cette embarrassante question [1].

Selon Ibn-Sinâ, la révolution d'une sphère sur elle-même n'est pas le transport d'un lieu dans un autre ; c'est un mouvement sur place ; pour qu'un corps puisse être animé d'un tel mouvement sur place, il n'est pas nécessaire qu'il soit en un lieu ; le huitième ciel, donc, n'est en un lieu ni par lui-même, ni par accident ; il peut cependant tourner sur lui-même.

Averroès n'a point de peine à mettre à nu l'erreur d'Avicenne ; la sphère qui tourne sur elle-même peut être partagée en onglets, et chacun de ces onglets, au cours du mouvement, passe sans cesse d'un lieu dans un autre.

Le problème du lieu de la huitième orbite, si embarrassant pour les péripatéticiens, a été pour Avempace (Ibn Badjnâ) l'occasion de développer une curieuse théorie. Averroès, qui nous fait connaître [2] cette théorie, pense qu'Avempace la tenait d'Al-Farabi, qui l'avait lui-même imaginée pour réfuter Jean Philopon.

Cette théorie, en tous cas, porte, très nette, la marque de l'influence de Themistius. Themistius, nous le savons, concevait le logement de la huitième orbite d'une tout autre façon que le logement des autres corps de l'Univers. Chacun de ceux-ci a pour lieu le corps qui l'environne ; la huitième sphère, au contraire, a pour lieu le corps qui est contenu à son intérieur, c'est-à-dire l'orbe de Saturne.

Cette opposition, légèrement transformée, est le point de départ de la doctrine que développe Avempace.

[1] Averroès Cordubensis *Commentarium magnum in octo libros Aristotelis de physico auditu* : l. IV ; summa prima : De loco ; c. IV ; comm. 45.

[2] Averroès, *Op. cit.*, l. IV, summa prima, c. IX, comm. 43.

En cette question du lieu, il faut nettement distinguer, selon lui, deux catégories de corps.

D'une part, sont les éléments soumis à la génération et à la corruption, dont le mouvement naturel est un mouvement rectiligne, centripète ou centrifuge. D'autre part, sont les sphères célestes, corps éternels dont le mouvement naturel est un mouvement de rotation uniforme.

La ligne droite n'est pas, comme le cercle, une ligne achevée en soi, dont rien ne peut être retranché, à laquelle rien ne peut être ajouté; elle peut être raccourcie ou prolongée. Dès lors, pour borner le mouvement d'un élément générable et corruptible, il faut l'enfermer dans une enceinte. Voilà pourquoi les corps à mouvement naturel rectiligne, c'est-à-dire les éléments et leurs mixtes, doivent être logés *par le dehors;* le lieu de l'un de ces corps c'est la partie, immédiatement contiguë à ce corps, de l'enceinte qui le contient.

Les sphères célestes n'ont aucunement besoin d'être logées de la sorte : aussi ne sont-elles plus logées *par le dehors,* mais *par le dedans ;* chacune d'elles a pour lieu la surface convexe du corps qu'elle renferme à son intérieur et autour duquel elle tourne. A cet égard, il n'y a aucune distinction à établir entre le ciel suprême et les autres orbites. Tous les orbes célestes ont un lieu par essence, non par accident, et pour tous, ce lieu est défini de même manière.

Quant à l'Univers, sa manière d'être logé consiste en ceci que chacune de ses parties a un lieu.

Telle est la théorie d'Ibn-Badjnâ (Avempace). Averroès n'a point de peine à prouver qu'elle n'est pas conforme à la pensée d'Aristote : mais le Stagirite eût-il davantage accepté comme expressions de ses propres idées les commentaires qu'Averroès va développer à leur sujet?

En certains passages du quatrième livre de la *Physique,* Aristote semble identifier le lieu avec le corps immobile qui est le terme par rapport auquel on peut reconnaître et déterminer les mouvements des autres corps. Cette identification, confuse encore et presque latente dans les écrits du Philosophe, s'affirme nettement en ceux du Commentateur.

Lorsqu'Aristote, par exemple, vient d'affirmer l'immobilité

du lieu, Averroès ajoute aussitôt (1) : « Le lieu est immobile par essence ; le lieu, en effet, est ce vers quoi une chose se meut ou ce en quoi elle se repose. Si quelque chose se mouvait vers un terme qui serait lui-même en mouvement, cette chose se mouvrait en vain. »

Le principe qui sert de point de départ à une telle théorie est, de toute évidence, la proposition suivante : Le mouvement local de n'importe quel corps suppose l'existence d'un certain corps concret immobile à partir duquel ou autour duquel le premier corps se meut. Toutes les fois qu'Averroès formule ce principe, il invoque (2) l'autorité du livre *Sur le mouvement des animaux* que l'on attribue à Aristote ; il imite en cela ce qu'avaient fait avant lui Alexandre d'Aphrodisie, Themistius et Simplicius ; nous avons vu, cependant, combien le sens de la proposition formulée au *Traité du mouvement des animaux* différait de celui que lui prêtent tous ces commentateurs.

Alexandre, Themistius, Simplicius, avaient eu recours à ce principe, détourné de sa véritable signification, pour appuyer la conclusion énoncée par Aristote : La rotation du Ciel requiert l'existence d'un corps central immobile. Averroès en fait le même usage (3).

La conclusion d'Aristote semble, d'ailleurs, d'autant plus importante à Averroès qu'elle lui sert d'argument contre le système des excentriques de Ptolémée. C'est afin de rejeter ce système qu'il répète cette proposition (4) : « Un corps qui se meut circulairement doit se mouvoir autour d'un centre fixe. » C'est encore l'Almageste qui se trouve visé dans le passage suivant (5) : « Il est absolument impossible qu'il y ait des épicy-

(1) Averrois Cordubensis *Commentaria magna in octo libros Aristotelis de physico auditu* : l. IV, summa prima, c. VIII, comm. 41.

(2) Averrois Cordubensis *Commentaria magna in octo libros Aristotelis de physico auditu* : l. IV, summa prima, c. IX, comm. 43. — Averrois Cordubensis *Commentarii in quatuor libros Aristotelis de Cœlo et Mundo* : l. II, summa secunda, quæsitum II, comm. 17.

(3) Averrois Cordubensis *Commentarii in quatuor libros Aristotelis de Cœlo et Mundo* : l. II, summa secunda, quæsitum II, comm. 17.

(4) Averrois Cordubensis *Commentarii in quatuor libros Aristotelis de Cœlo et Mundo* : l. II, summa secunda, quæsitum V, comm. 35.

(5) Averrois Cordubensis *Expositio in XII libros Metaphysicæ Aristotelis* : l. XII, summa secunda, c. IV, comm. 45.

cles. Un corps qui se meut circulairement se meut nécessairement de telle sorte que le centre de l'Univers soit le centre de son mouvement. Si le centre de sa révolution n'était pas le centre de l'Univers, il y aurait donc un centre hors celui-ci ; il faudrait alors qu'il existât une seconde Terre en dehors de cette Terre-ci, et cela est impossible selon les principes de la Physique. On peut en dire autant de l'excentrique dont Ptolémée suppose l'existence. Si les mouvements célestes admettaient plusieurs centres, il y aurait plusieurs corps graves extérieurs à cette Terre-ci. »

L'impossibilité du système de Ptolémée est ainsi rattachée par Averroès au principe qu'il prétend tiré du *De motibus animalium :* Tout corps en mouvement suppose l'existence d'un corps en repos. Mais les conséquences de ce principe ne sont pas épuisées ; Ibn Roschd va encore en déduire une solution des difficultés relatives au lieu de la huitième sphère.

Après avoir rappelé ce qu'ont dit Alexandre, Themistius, Jean Philopon, Avicenne, Avempace, de cette « grande question », le Commentateur ajoute (1) : « Voici ce qu'il faut déclarer à ce sujet : Tout corps qui se meut de mouvement propre, *per se* (et non pas *per accidens,* en vertu du mouvement d'un autre corps auquel il adhère), requiert un corps immobile à l'égard duquel il se meut ; cela est affirmé par Aristote dans le traité *Du mouvement des animaux.* Sans doute, ce terme immobile constitue le lieu proprement dit (*per se*) du corps mobile lorsqu'il contient ce corps à son intérieur ; au contraire, lorsqu'il ne renferme pas à son intérieur toutes les parties du corps mobile, ce terme immobile est lieu *par accident* du corps mobile ; c'est ce qui se produit pour les corps célestes. On voit donc que pour qu'un corps se meuve *per se,* il n'est pas nécessaire qu'il soit en un lieu *per se.* »

De la sorte, l'orbite suprême possède un lieu (2), mais un lieu *par accident,* à savoir le corps central immobile que requiert sa rotation.

(1) AVERROIS CORDUBENSIS *Commentaria magna in octo libros Aristotelis de physico auditu ;* l. IV, summa prima, c. IX, comm. 43.

(2) AVERROÈS, *loc. cit.*, comm. 45.

V

ALBERT LE GRAND

Au sujet de la nature du mouvement et du lieu, Albert le Grand n'a rien dit de vraiment original (1) ; il s'est borné à commenter Aristote et Averroès.

Averroès n'a point donné de commentaire sur le traité *Du mouvement des animaux* ; Albert le Grand, au contraire, a donné deux paraphrases de cet ouvrage.

En l'une de ces paraphrases, il se montre (2) fidèlement attaché au sens des propositions formulées par l'auteur grec. Il admet qu'en dehors d'un corps mobile, il doit exister un corps fixe ; mais ce corps fixe n'est pas requis à titre de terme auquel on puisse comparer le mouvement ; il est nécessaire à titre de support, de soutien, auquel le moteur se puisse appuyer tandis qu'il produit son effort. Cette vérité est éclaircie à l'aide des exemples mêmes qui sont invoqués au *De motibus animalium*. A l'imitation de ce traité, d'ailleurs, Albert prouve que l'immobilité de la Terre n'est pas destinée à offrir un point d'appui au moteur qui produit les révolutions célestes.

La seconde paraphrase, beaucoup plus libre que la première, s'exprime en des termes ambigus au sujet du corps fixe que suppose tout mouvement progressif ; il ne faudrait pas grand effort pour solliciter ces termes dans le sens du principe qu'Alexandre d'Aphrodisie, Themistius, Simplicius et Averroès ont cru lire au traité *Du mouvement des animaux*.

Albert remarque d'abord (3) que toute partie mobile du corps

(1) Sous ce titre : *Liber de natura loci et longitudine et latitudine ejusdem pertinente*, Albert le Grand a composé un opuscule où l'on ne trouve rien sur la théorie générale du lieu et du mouvement, mais seulement d'intéressants développements sur la théorie du lieu naturel.

(2) Beati Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. *Parva naturalia*... recognita per R. A. P. F. Petrum Iammy... Operum tomus quintus. Lugduni. MDCLI. *Liber de motibus progressivis* : Tractatus I : De modo motus progressivi ; cc. II, III et IV ; pp. 509-511.

(3) Beati Alberti Magni... *Parva naturalia*... *Liber secundus de motibus animalium* ; Tractatus I : De ipsis motibus et proprietatibus ipsorum ; c. III, p. 125.

d'un animal en mouvement s'appuie sur une autre partie de ce même corps ; si cette seconde partie n'est pas fixe, elle a à son tour un appui, et ainsi de suite ; de proche en proche, on parvient à une partie du corps qui est fixe.

En tout mouvement, on peut raisonner de même ; comme la série des corps mobiles ne saurait être prolongée à l'infini, on arrive nécessairement à cette conclusion : Tout mouvement progressif suppose un corps immobile. « Un tel mouvement est assurément analogue au mouvement du compas... Lorsque le compas se meut, il se meut en vertu de sa forme, en vertu de sa configuration de compas, qui lui donnent l'existence et qui le spécifient. Mais, en même temps, durant tout son mouvement, une de ses parties demeure attachée à un certain centre immobile ; c'est autour de ce centre immobile que le compas mobile décrit un cercle. »

Cet exemple tiré du mouvement du compas n'appelle guère notre attention sur la nécessité d'appuyer à un support fixe le moteur qui met un corps en mouvement ; il semble bien plus propre à lui signaler l'immobilité du corps central qui permet de constater une rotation.

Cette dernière idée est celle qui se présentait sans doute à l'esprit des lecteurs d'Albert le Grand. Pierre d'Auvergne nous en est garant. Maître éminent de l'Université de Paris, recteur de cette Université à la fin du XIIIe siècle, Pierre d'Auvergne fut un des disciples les plus immédiats et les plus illustres d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. En son commentaire du traité *De motibus animalium*, il présente (1)

(1) In presenti volumine infrascripta invenies *opuscula* ARISTOTELIS *cum expositionibus* SANCTI THOME : ac PETRI DE ALVERNIA. Perquam diligenter visa recognita : erroribusque innumeris purgata.

SANCTUS THOMAS *De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia.* Ultimo altissimi PROCULI (sic) *de causis cum* ejudem SANCTI THOME *commentationibus.*

PETRUS DE ALVERNIA *De motibus animalium. De longitudine et brevitate vite. De juventute et senectute. De respiratione et inspiratione. De morte et vita.*

EGIDIUS ROMANUS. *De bona fortuna.*

Colophon : ... Impressa vero Venetiis mandato sumptibusque Heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis, per Bonetum Locatellum presbyterum Bergomensem. Anno a partu virgineo saluberrimo septimo supra millesimum quinquiesque centesimum quinto Idus Novembris.

Expositio super librum de motibus animalium secundum PETRUM DE ALVERNIA. Lectio I, fol. 35, coll. b et c.

les considérations suivantes, où l'influence de l'Évêque de Ratisbonne a laissé une trace bien visible :

« De même que le Ciel ne saurait se mouvoir s'il n'existait une chose fixe et immobile, de même le mouvement d'un animal exige qu'il existe hors de cet animal un support immobile auquel il puisse s'appuyer pour se mouvoir... Mais comprenons bien que la raison pour laquelle un corps étranger immobile est nécessaire, n'est pas tout à fait la même pour le Ciel et pour l'animal. Il est cependant un motif commun aux deux cas. En effet, pour qu'un corps soit en mouvement, il faut qu'il existe un autre corps par rapport auquel celui qui se meut est disposé d'autre manière en ce moment qu'il ne l'était tout à l'heure ; ce second corps est immobile ou du moins, s'il se meut, il diffère du premier, par la forme ou la vitesse de son mouvement ; si donc il se meut, il faudra ou bien que la série des mobiles se prolonge à l'infini, ou bien que l'on parvienne enfin à un terme tout à fait immobile. Cette raison-là est commune à l'animal et au Ciel. Mais il en est une autre qui est spéciale à l'animal. Pour se mouvoir, en effet, l'animal doit pousser et tirer... »

Que Pierre d'Auvergne, d'ailleurs, ait exactement saisi la pensée qui hantait l'esprit d'Albert le Grand au moment où il citait l'exemple du mouvement du compas, nous en aurons la preuve, car nous allons retrouver cette pensée en divers autres écrits de l'Évêque de Ratisbonne.

Nous la rencontrons tout d'abord en son traité du Ciel [1].

Comme l'avait fait Aristote, Albert cherche la raison pour laquelle la sphère céleste tout entière ne se meut pas d'un mouvement unique ; au cours de cette recherche, toujours guidé par l'exemple du Philosophe et du Commentateur, il écrit ces lignes :

« Prenons pour point de départ les conditions requises en vue du mouvement circulaire. Selon ce qui est démontré au livre *Du mouvement des animaux*, disons qu'aucun corps ne peut se mouvoir circulairement s'il ne se meut sur un autre corps fixe

1. Alberti Magni *De Cœlo et Mundo* liber secundus : tract. I ; c. VIII : De causa finali propter quod cœlorum motus oportet esse plures.

et immobile ; si ce dernier corps se mouvait, le premier ne pourrait décrire un cercle qui demeurât toujours en la même place ; la vertu du corps immobile ajoute à la vertu propre du mobile au moins cette fixité de la trajectoire circulaire. Car aucune des parties de l'orbite qui accomplit sa révolution ne demeure stable, fixe, et privée de mouvement. Les pôles semblent immobiles, mais ils se meuvent en leur lieu, sans passer d'un lieu à l'autre, ni d'une place à l'autre. De même, il est évident que le corps qui se meut en cercle n'est pas de même nature que le corps fixé en son centre. » S'il était de cette nature, en effet, il aurait au centre son lieu naturel, et ses diverses parties y descendraient, ce qu'elles ne font point. « Si donc il faut que tout corps mû circulairement se meuve sur une chose fixe et stable, il faut qu'un corps fixe et immobile se trouve au centre de l'Univers, et ce corps ne peut être que la Terre. »

L'existence et la fixité de la Terre sont ainsi requises par la rotation même des orbes célestes.

Quant aux multiples mouvements des cieux, Albert, fidèle péripatéticien, leur assigne pour objets la génération et la mort des choses corruptibles que recèle la région des éléments.

Trois choses concourent à cette génération et à cette corruption : En premier lieu, la perpétuité de l'existence ; en second lieu, l'opposition continuelle de la naissance et de la mort ; en troisième lieu, la variété des formes et des espèces engendrées. De ces trois choses, la première est sous la dépendance du mouvement diurne ; la seconde relève des révolutions accomplies selon l'écliptique, révolutions qui font monter ou descendre tour à tour le Soleil et les autres astres générateurs ; la troisième est causée par les particularités du cours des planètes, qui tantôt rapprochent ces astres les uns des autres, et tantôt les séparent.

L'existence nécessaire d'un corps immobile au centre d'un orbe qu'anime un mouvement de révolution est encore invoquée par Albert en sa *Physique*.

Après avoir paraphrasé (1) ce qu'Aristote a dit de la nature et

(1) ALBERTI MAGNI *Physicorum* liber quartus ; tract. I ; cc. XI et XII.

de l'immobilité du lieu, l'Évêque de Ratisbonne aborde (1) la question débattue du lieu et du mouvement de la huitième sphère.

La question avait déjà sollicité l'attention de quelques scolastiques de la Chrétienté. Gilbert de la Porrée (1070-1154) en avait touché quelques mots en son *Livre des six principes* (2).

C'est en traitant de la catégorie *Ubi* que Maître Gilbert de la Porrée est amené à écrire les lignes suivantes (3) :

« Toute contenance (*contentio*) dérive de l'*extrémité* de la sphère céleste, car il n'y a rien au-delà de cette extrémité. Mais, pour elle, il ne peut y avoir de lieu, car il n'y a rien au-delà d'elle, et, comme il a été dit dans ce qui précède, un tel lieu doit entourer le corps logé. Supposons, en effet, que cette extrémité soit en un lieu ; il nous faudra admettre aussitôt qu'il existe au delà quelqu'autre chose, et que le lieu de l'extrémité réside en ce quelque chose. Mais il n'y a rien au-delà de cette extrémité. Cette extrémité n'est donc pas en un lieu. Se prononcer au sujet de cette question est insolite et occulte, et, en outre, dépasse ce qui tombe sous les sens. »

Qu'est-ce que l'*Auteur des six principes* entend par l'*extrémité* (4) de la sphère? Ce peut être l'orbite suprême ou une couche sphérique, plus ou moins épaisse, qui confine à la surface ultime du Monde. Dès lors, ce qu'a dit Gilbert de la Porrée n'a rien qui ne soit très correctement péripatéticien.

L'Évêque de Ratisbonne interprète d'une façon qui nous paraît absolument inexacte la doctrine de l'*Auteur des six principes* ; il la réduit à cette affirmation : « Le lieu de la huitième sphère, c'est la surface extérieure de cette sphère, qui se meut à l'intérieur de cette surface. »

Une telle théorie indigne Albert le Grand : « Planum est

(1) Albertus Magnus, *loc. cit.*, c. xiii.

(2) Nous citons cet ouvrage d'après : Aristotelis *Opera nonnulla* latine fecit Joannes Argyrophilus, Augustæ Vindelicorum, Ambrosius Keller, 1539. Le *Liber sex principiorum* Magistri Gilberti Porretani, commence au fol. 39, verso, et finit au fol. 48, verso, de la première partie de cet ouvrage.

(3) Gilbert de la Porrée, *Op. cit.*, c. vii, fol. 44, verso.

(4) Le texte imprimé dit : *extremitas*, mais le texte primitif devait porter : *extremum*, car tous les adjectifs et pronoms qui se rapportent à ce mot sont au neutre.

Porretanum mentiri! » s'écrie-t-il. Un corps pourrait, selon cette doctrine, être un lieu alors qu'aucun corps ne l'environnerait; le lieu serait la surface du corps logé et non la surface ultime du corps ambiant; autant d'affirmations qui répugnent absolument à la Physique péripatéticienne.

Au sujet de la « grande question » du lieu de l'orbe suprême, le but avoué d'Albert est d'exposer, en la rendant plus claire, la solution d'Averroès, qu'il adopte.

« Averroès dit que le premier mobile est en un lieu *par accident*, tandis que son mouvement est *par soi*, et non par accident. On dit que cet orbite a un lieu parce que son centre est en un lieu, et cela *par lui-même ;* l'orbite alors est en un lieu, mais *par accident*. Aristote, en effet, dans son livre *Sur les mouvements locaux des animaux,* a déclaré que tout mouvement procédait d'un corps immobile. Il faut donc que le mouvement de la huitième sphère procède de quelque chose qui soit immobile. Ce quelque chose sera en un lieu *par soi,* en sorte que l'orbe sera en un lieu *par accident.* »

En invoquant le principe qu'à l'exemple d'Alexandre, de Themistius, de Simplicius et d'Averroès, il prétend tiré du traité *De motibus animalium,* Albert le Grand le soumet à une discussion que ses prédécesseurs ne lui avaient pas fait subir. Selon lui, ce principe n'est pas de mise lorsqu'il s'agit d'étudier les mouvements naturels des éléments graves ou légers. Il doit être restreint aux mouvements produits par une âme, comme les mouvements des animaux, ou par une intelligence, comme les mouvements des astres. Cette discussion fait éclater à tous les yeux la déformation profonde que les commentateurs ont fait subir aux pensées exprimées dans le *De motibus animalium.* L'auteur de ce traité, en effet, enseignait que le moteur des cieux n'a pas besoin d'appui fixe, parce qu'il est intelligence pure.

La huitième sphère ne se meut pas *secundum subjectum,* c'est-à-dire selon sa masse totale ; prise dans son ensemble, cette masse garde une position invariable. Elle se meut *selon sa forme,* c'est-à-dire selon la position relative que ses diverses parties affectent par rapport au corps immobile qui occupe le centre ; cette forme, en effet, cette position relative, changent d'un instant à l'instant suivant.

Telle est donc la solution proposée par Averroès : Le premier mobile est en un lieu en ce qu'il est autour de son lieu, et ce lieu est la surface convexe du corps immobile qui se trouve en son centre. Dans les écrits du Commentateur, « cette solution paraît subtile, car elle est présentée en termes obscurs ; ces termes doivent être compris selon l'explication qui vient d'en être donnée ».

Mais à cette explication une objection peut être faite. Pour que le Ciel puisse être animé d'un mouvement de rotation, il faut que la Terre demeure immobile, contenant le centre de ce mouvement : telle est la proposition dont dépend toute la déduction précédente. Cette proposition n'affirme-t-elle pas que l'immobilité de la Terre est la cause du mouvement de la huitième sphère ? Or, pour un Péripatéticien, semblable affirmation serait inacceptable. C'est du premier moteur que l'orbite suprême tire son mouvement ; l'immobilité de la Terre est l'effet, non point la cause, du mouvement céleste.

A cette objection, voici la réponse qu'adresse Albert le Grand : « Le mouvement de l'orbe suprême peut être considéré de deux points de vue distincts ; on peut voir en lui le mouvement du premier mobile ; on peut aussi l'étudier à titre de révolution accomplie sur place. Si l'on considère ce mouvement du premier point de vue, il dérive du premier moteur, qui préside au huitième ciel, et non du corps central. Si on le considère, au contraire, du second point de vue, la rotation de la dernière orbite provient de l'immobilité du corps central. »

Bien qu'en ces questions Albert le Grand se soit montré fidèle disciple d'Averroès, il n'a pas suivi jusqu'au bout la voie ouverte par le Commentateur. Toute rotation supposant un corps dont l'immobilité en fixe le centre, Ibn Roschd avait déclaré que les épicycles et les excentriques imaginés par Ptolémée étaient des impossibilités physiques. Tout en gardant le principe formulé par Averroès, Albert le Grand se refuse à en admettre la conséquence ; il ne sauve le système de Ptolémée qu'au prix d'un illogisme.

VI

SAINT THOMAS D'AQUIN

L'influence d'Aristote et celle d'Averroès sont les seules que l'on perçoive en la doctrine adoptée par Albert le Grand. La théorie du lieu et du mouvement local que développe saint Thomas d'Aquin porte la marque d'autres influences. On y reconnaît, d'abord, certaines pensées de Themistius. On y entrevoit aussi, bien que plus vaguement, certaines analogies avec la théorie proposée par Damascius et complétée par Simplicius. Ces analogies iront se fortifiant et se précisant dans l'enseignemant de plusieurs des successeurs de saint Thomas, à tel point que, dans l'École Scotiste, la doctrine de Damascius et de Simplicius finira par triompher de celle d'Aristote.

La rotation du Ciel exige l'immobilité de la Terre. En exposant cette théorie du Stagirite, saint Thomas se montre commentateur plus scrupuleux que ses prédécesseurs ; il n'invoque nullement, en effet, les propositions qui sont formulées au *De motibus animalium* (1).

« Au centre d'un corps qui se meut circulairement, il faut, dit-il, que quelque chose demeure immobile. Il est manifeste, en effet, que tout mouvement circulaire a lieu autour d'un centre fixe. Or, il faut que ce centre se trouve en un corps fixe, car ce que nous nommons centre n'est pas quelque chose qui subsiste en soi ; c'est un accident appartenant à une chose corporelle ; ce centre ne peut être que le centre d'un certain corps. »

« Ce corps fixe doit être une partie du Monde... Mais il ne peut faire partie de l'orbe mobile, c'est-à-dire du corps céleste... Ce qui se trouve au centre est éternellement immobile, de même que le Ciel se meut éternellement... Or, ce qui est naturellement immobile au centre est la Terre... Si donc le Ciel tourne d'une éternelle révolution, il faut que la Terre existe. »

(1) SANCTI THOMÆ AQUINATIS *Expositio in libros Aristotelis de Cœlo et Mundo;* in lib. II lectio IV.

L'influence de Simplicius, que Thomas d'Aquin cite, d'ailleurs, à la fin de cette même leçon, transparaît dans les considérations par lesquelles il est prouvé qu'un centre immobile ne peut exister ailleurs qu'en un corps immobile.

La rotation de la dernière sphère céleste suppose l'existence d'un corps central immobile ; faut-il, avec le Commentateur, dire que ce pivot immobile constitue le lieu de l'orbite suprême et que cette orbite est en un lieu *par accident*, parce que le pivot central se trouve en un lieu par lui-même ? Saint Thomas ne peut accepter (1) cette interprétation des mots *par accident*, κατὰ συμβεβηκός, par lesquels le Stagirite qualifie le lieu de la dernière sphère céleste. « Aristote ne dit pas qu'un corps est en un lieu *par accident* lorsqu'un autre corps, qui lui est absolument étranger, se trouve en un lieu. Il me paraît donc ridicule de prétendre que la dernière sphère est accidentellement en un lieu par le fait seul que son centre est en un lieu. Aussi préféré-je donner mon approbation à l'avis de Themistius, selon lequel la dernière sphère est en un lieu par ses parties. »

A l'appui de cette opinion de Themistius, saint Thomas d'Aquin développe des considérations qui méritent d'être reproduites en entier ; nous n'y reconnaîtrons guère l'influence du paraphraste grec, mais bien celle d'Aristote lui-même ; nous y reconnaîtrons aussi la trace de la théorie d'Avempace que le Docteur Angélique a, d'ailleurs, rapportée avant celle d'Averroès.

« On ne s'inquiète du lieu qu'en vue du mouvement ; le mouvement met le lieu en évidence parce que des corps divers se succèdent en un même lieu. Le lieu n'est donc pas nécessaire à l'existence même du corps ; mais il est nécessaire à tout corps qui se meut de mouvement local. Donc à tout corps qui se meut de mouvement local, on doit assigner un lieu ; et dans cette opération, on doit être guidé par la considération de la succession des corps divers en un même lieu. »

« Considérons d'abord des corps qui se meuvent de mou-

(1) Sancti Thomæ Aquinatis *In libros physicorum Aristotelis expositio* : in lib. IV lectio VII.

vement rectiligne. Il est manifeste alors que les deux corps qui se succèdent l'un à l'autre en un même lieu, s'y succèdent en leur entier; un corps entier délaisse entièrement le lieu qu'il occupait et un autre corps entre tout entier en ce même lieu. Partant, il est nécessaire, pour qu'un corps puisse se mouvoir de mouvement rectiligne, qu'il soit en un lieu par sa masse tout entière. »

« Considérons maintenant un mouvement de révolution. Pour la raison, le corps qui tourne, pris dans son ensemble, se trouve successivement en divers lieux; mais le *sujet* lui-même ne change pas de lieu; ce *sujet* se trouve toujours dans le même lieu; c'est seulement par la pensée que le lieu change... Les parties du mobile, au contraire, changent de lieu; et ce changement n'existe pas seulement pour la raison; il a lieu pour le *sujet* de chaque partie. Ce que l'on considère donc en un mouvement de révolution, ce n'est pas la succession en un même lieu de corps divers pris en leur totalité; c'est seulement la succession en un même lieu des diverses parties d'un même corps. Dès lors, à un corps animé d'un mouvement de rotation, il n'est pas nécessaire d'attribuer un lieu d'ensemble; il suffit d'attribuer un lieu aux parties de ce corps. »

« ... Il est donc beaucoup plus convenable de dire que la huitième sphère est en un lieu par ses parties intrinsèques, que de prétendre qu'elle s'y trouve par un corps central tout à fait étranger à sa propre substance. Cela s'accorde beaucoup mieux, d'ailleurs, avec l'avis d'Aristote. »

Venons à la doctrine générale de saint Thomas touchant la nature et l'immobilité du lieu.

Nous avons vu qu'Aristote, en traitant cette question, avait adopté successivement deux définitions du lieu incompatibles entre elles. Il avait nommé, tout d'abord, *lieu d'un corps* la partie de la matière environnante qui est immédiatement contiguë à ce corps; mais le lieu ainsi défini n'est pas immobile; afin de lui assurer l'immobilité, Aristote a déclaré alors que le lieu d'un corps était la première surface immobile environnant ce corps.

Éviter ce changement de définition, qui constitue une faute

grave de la logique, a été le principal objet des efforts de plusieurs commentateurs de l'École. Dans ce but, ils ont, en général, distingué deux sens du mot lieu : au premier de ces sens le lieu est mobile ; au second, il est immobile.

Une telle distinction se trouve déjà indiquée, si brièvement que la clarté en souffre, dans la *Somme* extrêmement concise que Robert Grosse-Teste, évêque de Lincoln, a composée sur la *Physique* d'Aristote.

Robert Grosse-Teste remarque (1) que le lieu d'un corps est un accident de ce corps, en sorte qu'il doit se mouvoir avec ce corps. A la difficulté ainsi soulevée, il consacre cette seule phrase : « Matériellement (2), le lieu est mobile ; formellement, il est immobile. » En quoi consiste le *lieu matériel,* en quoi le lieu *formel,* l'Évêque de Lincoln ne nous le dit pas.

La lecture des réflexions de saint Thomas (3) va nous l'apprendre.

On peut tout d'abord nommer *lieu d'un corps* la partie, immédiatement contiguë à ce corps, de la matière qui l'environne. Ce lieu-là, en tant qu'il est formé de telle ou telle matière, est mobile ; le corps considéré était environné de tel air ou de telle eau ; un peu plus tard, l'air ou l'eau qui l'entourent ont pu changer.

A côté du lieu ainsi compris, qui est mobile, nous devons considérer un autre lieu ; ce dernier est borné par les mêmes parties extrêmes des corps ambiants qui servent à délimiter le premier ; mais il consiste en une certaine relation entre ces parties ultimes des corps ambiants et l'ensemble de la sphère céleste ; il détermine l'ordre ou la situation du corps que ces

(1) Divi Roberti Linconensis *Super octo libris physicorum brevis et utilis summa :* in lib. IV. — Cette somme se trouve à la fin de l'ouvrage suivant : *Emptor et lector Aveto.* Divi Thomæ Aquinatis *In libros physicorum Aristotelis interpretatio sum et expositio...* Colophon :... Impressa in inclyta Venetiarum urbe per Bonetum Locatellum Bergomensem presbyterum mandato et sumptibus heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoctiensis Anno a nativitate Domini quarto supra millesimum quinquiesque centesimum, sexto Idus Aprilis.

(2) Le texte dit : *naturaliter ;* il faut lire, je pense, *materialiter.*

(3) Sancti Thomæ Aquinatis *In libros physicorum Aristotelis expositio ;* in lib. IV lectio VI.

parties contiennent par rapport à l'ensemble du Ciel ou par rapport à l'Univers immobile; ce lieu est le *lieu rationnel (ratio loci)*.

« La partie ultime du contenant, en tant qu'elle est formée de telle ou telle matière, n'est pas immobile. Mais en tant que l'on considère la situation qu'elle occupe en la totalité du Ciel, elle ne se meut point ; le corps qui vient former cette partie ultime renouvelée, comparé à l'ensemble du Ciel, a même situation relative que le corps qui la formait précédemment et qui s'est écoulé. »

Le *lieu rationnel* immobile est un rapport fixe à l'ensemble du Ciel ; cet ensemble lui-même est déterminé par le corps central et par les pôles ; en sorte que l'on pourrait définir le *lieu rationnel :* la situation par rapport au corps central et aux pôles. « Le *lieu rationnel* d'un contenant quelconque provient donc du premier des contenants, du premier des logements, à savoir du Ciel. »

Voici un exemple, suggéré par le texte même d'Aristote, qui montre bien comment toute *ratio loci* se tire, en dernière analyse, de la considération de l'orbite suprême. Dans le domaine des éléments graves ou légers, les différences de lieux vers le bas ou vers le haut se déterminent par comparaison au centre du Monde et à la surface concave de l'orbe de la Lune. Or, on a vu comment la fixité du corps central était exigée par le mouvement de rotation de l'orbe suprême. « Quant à la surface concave qui, de notre côté, termine l'ensemble des orbes célestes circulairement mobiles, elle est, il est vrai, animée d'un mouvement de révolution ; toutefois elle demeure immuable, en ce qu'elle se tient toujours à la même distance de nous », c'est-à-dire du centre immobile.

« Telle est la manière dont il nous faut comprendre que les parties extrêmes des corps naturels forment le lieu d'un autre corps ; elles le forment en vertu de la position relative, de l'ordre, de la situation, qu'elles présentent par rapport à l'ensemble du corps céleste ; celui-ci, en effet, est le contenant par excellence, le principe de toute conservation et de tout logement — *primum continens, et conservans, et locans.* »

Ainsi s'exprime saint Thomas en un opuscule *Sur la nature*

du lieu [1]. La même phrase se trouvait déjà en ses *Commentaires à la Physique d'Aristote* ; il y manquait seulement un mot que nous lisons ici, le mot *conservans*. La présence de ce mot dans le passage que nous venons de citer n'est point chose fortuite et de peu d'importance ; elle y porte la marque des théories qui distinguent l'opuscule *Sur la nature du lieu* d'avec le *Commentaire à la Physique* ; et ces théories méritent que nous nous y arrêtions un instant ; elles portent en germe, en effet, plusieurs des doctrines que professeront Duns Scot et ses disciples.

Le lieu d'un corps est la partie extrême du contenant (*ultimum continentis*) ; quelle différence y a-t-il donc entre le lieu et la surface du contenant ? La surface est la limite du contenant considérée d'une manière intrinsèque à ce corps ; elle devient le lieu lorsqu'on la considère d'une manière extrinsèque, non plus comme la borne du corps contenant auquel elle appartient, mais comme la frontière du corps contenu qu'elle entoure. La surface du contenant et le lieu sont matériellement la même chose, à savoir l'extrémité du contenant ; les caractères qui les différencient sont purement formels.

Ce caractère formel, extrinsèque au contenant, par lequel la partie extrême du contenant devient le lieu du corps contenu, ne consiste pas seulement à envelopper ce corps ; il implique aussi une certaine aptitude à conserver ce corps ; le lieu ne contient pas seulement, il conserve.

Cette vertu conservatrice du lieu explique pourquoi sa raison (*ratio loci*), d'où découle sa permanence, consiste en la situation qu'il occupe par rapport au Ciel ; en effet, parmi les corps susceptibles de génération et de corruption, aucune matière ne peut être douée de la propriété de conserver une autre portion de matière, si elle ne la tient du Ciel ; et cette vertu ou cette influence qu'elle reçoit du Ciel dépend de sa distance à ce corps et de sa situation par rapport à lui. Voilà pour-

1 Sancti Thomæ Aquinatis *Opuscula* : Opusc. LII : De natura loci. — Beaucoup d'opuscules attribués à saint Thomas sont apocryphes ; il est fort possible que l'opuscule *De natura loci*, dont la doctrine diffère de celle que le Docteur Angélique soutient en d'autres ouvrages, ne soit pas de lui.

quoi, en tout contenant, le *lieu rationnel* s'obtient par comparaison avec l'orbite suprême qui est, dès lors, le *primum locans,* le corps qui loge tous les autres.

L'opuscule de saint Thomas *Sur la nature du lieu* se termine par un article ainsi intitulé : De quelle manière la dernière sphère se trouve en un lieu.

Au sujet de cette question, Thomas d'Aquin reproduit d'abord la solution qu'il avait donnée dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote.* A cette solution, il adresse une objection qu'il avait également formulée dans ce *Commentaire* : L'existence actuelle et le mouvement conviennent au tout et non pas à ses parties ; or, la manière dont un corps doit être en un lieu dépend de la manière dont il est en mouvement ; il faut donc qu'un corps soit en un lieu par son tout et non par ses parties.

Cette objection recevait, dans le *Commentaire,* la réponse suivante : Les parties de l'orbite suprême n'existent pas en acte, mais elles existent en puissance ; de même, elles ne sont pas actuellement en un lieu, mais elles y sont en puissance ; que l'on distingue une partie du reste de l'orbite, elle se trouvera en la totalité de cet orbite comme en un lieu ; ainsi, la dernière sphère se trouve en un lieu accidentel par ses parties, qui sont elles-mêmes logées en puissance ; cette manière d'être en un lieu suffit au mouvement de révolution.

Non seulement saint Thomas trouve cette réponse concluante, mais elle lui paraît mettre en évidence une harmonieuse gradation parmi les êtres.

Hors de l'orbite suprême il n'y a, selon l'enseignement d'Aristote, que des substances dénuées de lieu et essentiellement immobiles. A l'intérieur de la huitième sphère, sont des corps dont chacun est en un lieu en totalité et d'une manière actuelle ; ces corps-là se meuvent ou peuvent se mouvoir par le transport total de leur substance d'un lieu dans un autre. Entre ces deux sortes d'êtres se trouve la sphère suprême ; celle-ci n'est point en un lieu selon sa totalité, mais par ses parties ; ces parties elles-mêmes n'ont pas un lieu actuel, mais un lieu potentiel ; aussi cet orbe ne peut-il éprouver de déplacement d'ensemble ; le mouvement de révolution est le seul qui lui convienne.

La réponse que lui a suggérée cette vue, saint Thomas la répète en son opuscule ; mais, sans doute, elle ne lui semble plus capable de lever l'objection qui l'avait provoquée, car, tout aussitôt, il la fait suivre de cette phrase : « Si nous voulons garder la part de vérité que renferme cette opinion, il nous faut dire que le dernier ciel n'est pas en un lieu purement et simplement, mais qu'il y est par accident, en ce qu'il entoure son lieu. »

Voilà donc, par un singulier revirement de pensée, saint Thomas d'Aquin rallié à la théorie d'Averroès, qu'il avait qualifiée de ridicule !

A l'appui de cette théorie, le Docteur Angélique développe des considérations où l'influence d'Avempace — influence qu'il avoue d'ailleurs — se marque mieux encore qu'elle ne se marquait en sa première doctrine.

Tout corps qui se trouve naturellement en repos est en un certain lieu ; en effet, pour qu'il soit naturellement en repos, il faut qu'il soit entouré de corps qui conviennent à sa nature ; ayant un contenant, il a un lieu.

Au contraire, il peut arriver qu'un corps en mouvement naturel n'ait pas de lieu ; à cet égard, une distinction est nécessaire.

Il y a des corps dont le mouvement naturel a pour objet de maintenir l'existence et d'accroître la perfection. Ces corps-là se meuvent vers les corps qui conviennent à leur nature et qui leur offriront un lieu naturel, parce qu'ils sont actuellement entourés de corps qui répugnent à leur nature ; lors donc que ces corps se meuvent, ils sont en un contenant, partant en un lieu.

D'autres corps ne se meuvent point en vue de leur existence ni de leur perfection ; ils sont mus par une intelligence, et leur mouvement a pour objet de développer la causalité de la Cause première ; ces corps-là sont les orbes célestes ; pour qu'ils se meuvent, ils n'est point nécessaire qu'ils soient environnés de corps contraires à leur nature, ni qu'ils aspirent à un contenant conforme à leur nature ; ils n'ont pas besoin de lieu.

En d'autres termes, le lieu, nous l'avons vu, ne contient pas seulement le corps logé ; il exerce à son égard une action de conservation. Les éléments et les composés périssables ont

besoin d'être conservés ; il leur faut un lieu. Les corps célestes sont impérissables ; ils n'ont pas à être conservés ; ils n'ont que faire d'un lieu.

Une difficulté se présente ici. Ce qui vient d'être dit n'est pas vrai seulement de la sphère suprême, mais de tous les orbes célestes ; aucun d'eux n'a besoin d'un lieu ; cependant, sauf le dernier orbe, tous ont un contenant et, partant, sont en un lieu.

On peut, en effet, dire que les orbes inférieurs sont en un lieu, mais à la condition de ne pas donner à ces mots le sens qu'on leur donne lorsqu'il s'agit des éléments corruptibles et de leurs combinaisons. Le lieu de ces derniers corps ne les contient pas seulement, mais encore il les conserve ; le lieu des orbes inférieurs les contient sans les conserver.

VII

GILLES DE ROME

Que le lieu propre et mobile d'un corps puisse être appelé *lieu matériel*, que le nom de *lieu formel* convienne au *lieu rationnel* immobile, saint Thomas ne le dit pas ; mais on le peut conclure sans peine d'une comparaison qu'il emploie : « De même, dit-on, qu'un feu demeure identique quant à sa forme, bien que la combustion d'une partie du bois et que l'addition de bois nouveau le fasse varier quant à sa matière (1). »

Si saint Thomas d'Aquin n'a pas usé des termes : *lieu matériel, lieu formel*, déjà employés par Robert Grosse-Teste, Gilles Colonna, dit Gilles de Rome, n'hésite pas à les introduire dans son langage philosophique ; au sujet du difficile problème de l'immobilité du lieu, il reprend (2) textuellement l'aphorisme

(1) SANCTI THOMÆ AQUINATIS *In libros Physicorum Aristotelis expositio ;* in lib. V lectio VI.

(2) EGIDII ROMANI *In libros de physico auditu Aristotelis commentaria accuratissime emendata : et in marginibus ornata quotationibus textuum et comentorum. ac aliis quamplurimis annotationibus : cum tabula questionum in fine.* — Ejusdem *questio de gradibus formarum.* Colophon : Preclarissimi summique Egidii Romani De gradibus formarum tractatus Venetiis impressus mandato et

de l'Évêque de Lincoln : *Locus est immobilis formaliter, mobilis vero materialiter.*

L'exemple dont il se sert pour expliquer sa pensée est celui-là même qu'Aristote avait déjà considéré ; c'est l'exemple d'un navire à l'ancre en une eau courante : matériellement, l'eau qui baigne ce navire et qui en est le lieu se renouvelle incessamment ; formellement, on dit que ce navire demeure au même lieu, parce que l'eau mobile et changeante qui le baigne garde même situation par rapport aux rives immobiles du fleuve.

Le lieu immobile, ce n'est donc pas, comme le voulait Aristote, l'enceinte fixe au sein de laquelle le vaisseau se trouve contenu ; ce ne sont pas les rives et le lit du fleuve ; c'est une disposition fixe du vaisseau par rapport à un terme qui est lui-même immobile.

Quel est ce terme immobile auquel doit être rapportée la situation qui constitue le lieu formel ? Ce terme immobile, c'est l'Univers.

Les diverses parties de l'Univers sont mobiles, mais l'Univers lui-même est immobile dans son ensemble, *secundum substantiam*. La situation qui constitue le lieu formel, dont la permanence est l'immobilité du lieu, c'est la position par rapport à l'ensemble de l'Univers. « Supposons qu'un homme se tienne immobile à la surface de la Terre ; que le souffle du vent entraîne tout l'air qui l'environne ; on ne dira pas qu'il a changé de lieu, bien qu'il soit plongé maintenant dans un air tout autre que celui où il se trouvait tout à l'heure ; on dira qu'il est demeuré au même lieu, parce qu'il a gardé même situation par rapport à l'Univers. »

L'immobilité de l'Univers *secundum substantiam* entraîne l'immobilité du centre du Monde ; pour que ce centre changeât, il faudrait que le Monde subît un déplacement d'ensemble. D'ailleurs, en parlant d'un centre immobile, Gilles de Rome entend évidemment, comme tous ses prédécesseurs, d'Aristote

expensis heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis per Bonetum Locatellum presbyterum. 12 kal. Octobr. 1502. In lib. IV lectio VII text. comm. 41, dubitatio 2, fol. 72, *recto*.

à saint Thomas d'Aquin, parler non d'un point, mais d'un corps central fixe. Un peu plus loin (1), pour désigner le pivot invariable des révolutions célestes, il dit indifféremment : le centre, ou : la Terre. La fixité de ce corps central entraîne la fixité de la surface sphérique qui borne l'Univers et aussi des surfaces qui délimitent chacun des orbes célestes, car chacune de ces sphères a un rayon invariable ; la fixité des pôles, à son tour, résulte de cette immobilité du corps central et de la surface ultime du Monde.

Au lieu donc de définir le lieu formel d'un corps comme la situation de ce corps par rapport à l'Univers, nous pouvons dire que c'est la position que ce corps occupe par rapport au centre et aux pôles du Monde. Mais la première définition est préférable à la seconde, puisque la fixité du corps central et des pôles dérive elle-même de la fixité de l'Univers.

Résumons donc cette doctrine (2) : « Le lieu matériel d'un corps, c'est la surface du corps qui contient le premier ; ce qu'il y a de formel en ce même lieu, c'est sa situation par rapport à l'Univers, car la position même de l'Univers est absolument immobile... Pris au point de vue formel, le lieu n'est mobile ni par lui-même, ni par accident ; au point de vue matériel, le lieu d'un corps n'est pas mobile par lui-même ; mais il l'est par accident », car les corps ambiants qui forment ce lieu peuvent se déplacer.

En toute la théorie générale que nous venons de rapporter, Gilles de Rome n'a fait que suivre la pensée de saint Thomas d'Aquin ; il l'a modifiée en un seul point : il a affirmé que la *ratio loci* était ce que le lieu contient de formel ; encore le Docteur Angélique avait-il comme insinué cette pensée. Gilles se sépare de ce maître lorsqu'il s'agit de répondre à cette célèbre question : Quel est le lieu de la dernière sphère céleste ? En la solution de ce problème, le Docteur Angélique, du moins en son *Commentaire à la Physique,* tenait pour Aristote contre Averroès ; Gilles Colonna tient pour Averroès contre Aristote.

(1) ÆGIDIUS ROMANUS, *Op. cit.*, in lib. IV lectio VIII, text. comm. 46, dubitatio 2, fol. 73, verso.

(2) ÆGIDIUS ROMANUS, *Op. cit.*, in lib. IV lectio VII, text. comm. 41, dubitatio 2, fol. 72, *verso*.

Contre le système d'Averroès, il rappelle (1), tout d'abord l'objection thomiste :

« Est-ce par son centre que le Ciel est en un lieu ? Il semble qu'il n'en soit rien. Le centre, en effet, paraît entièrement extrinsèque au Ciel ; il paraît n'avoir rien de l'essence du Ciel ; dès lors, il serait ridicule de prétendre que le Ciel est en un lieu parce que son centre est en un lieu. »

Voici maintenant la réponse à cette objection ; la pensée du Commentateur s'y trouve formulée avec une rare netteté :

« Tout mouvement procède par rapport à un objet immobile. Jamais nous ne pourrions imaginer un mouvement si nous n'imaginions un terme fixe par rapport auquel nous puissions affirmer que tel corps se meut. Bien plus, le lieu rationnel *(ratio loci)* est conçu comme quelque chose d'immobile ; nous ne pourrions donc jamais imaginer un mouvement local si nous ne concevions un objet immobile auquel soit rapporté le lieu rationnel. Or, pour fixer une sphère, il faut d'abord en fixer le centre, en sorte que l'immobilité de la sphère est tirée surtout de l'immobilité du centre. De même, on juge du mouvement de la sphère par comparaison avec le centre. C'est donc par la considération de son centre que l'on doit fixer le lieu de cette sphère. »

Précisons encore ces considérations : « Le dernier ciel est, à la fois, tout entier en repos et tout entier en mouvement. »

« Il est tout entier en repos, parce que, pris dans son ensemble *(secundum substantiam)*, il ne change jamais de lieu ; et cela résulte de la continuelle immobilité de son centre.

« D'autre part, le dernier orbe se meut tout entier, en ce que sa disposition change sans cesse. La Terre, en effet, qui demeure en repos au centre du Ciel, n'est pas toujours vue de la même manière d'une région de ce Ciel.

« On juge donc de l'immobilité du Ciel aussi bien que de son mouvement par la considération du corps central. Or, on ne s'enquiert du lieu qu'afin de pouvoir juger du repos et du mouvement. On ne saurait donc chercher le lieu du Ciel que dans la considération de son centre. »

(1) Ægidius Romanus, *Op. cit.*, in lib. IV lectio VIII, text. comm. 46, dubitatio 4, fol. 74, *recto*.

Les idées et le langage même de saint Thomas sont appelés ici au secours de la solution averroïste que le Docteur Angélique avait rejetée ; Gilles use également de ces idées et de ce langage pour réfuter (1) la solution d'Aristote à laquelle son glorieux prédécesseur s'était rallié.

Comparons, en effet, la solution d'Averroès, telle qu'elle vient d'être exposée, à la solution d'Aristote ; les avantages de la première feront éclater aux yeux les inconvénients de la seconde.

« Le mouvement du Ciel modifie incessamment la situation des parties du Ciel par rapport aux parties du corps central ; la partie du Ciel qui était naguère en regard de telle partie de la Terre regarde maintenant, par l'effet du mouvement du Ciel, une autre partie de la Terre. L'ensemble du Ciel regarde donc l'ensemble de la Terre, mais il ne le regarde pas sans cesse de la même manière ; en même temps, les diverses parties du Ciel ne demeurent pas sans cesse en regard des mêmes parties de la Terre. Si donc nous comparons le Ciel au corps central et les parties du Ciel aux parties du corps central, nous trouverons que le Ciel entier se meut en changeant sa propre disposition au sein de son lieu, et que chacune de ces parties éprouve un déplacement d'ensemble, *secundum substantiam.* »

Supposons maintenant que, selon la théorie d'Aristote, « nous comparions les parties du Ciel les unes aux autres.

« Le Ciel est continu. Son mouvement n'altère pas la disposition que ses diverses parties affectent au sein du tout. Si donc c'est de cette disposition que nous tirons la définition du lieu du Ciel, il en résultera qu'en son mouvement, le Ciel ne subit aucun changement de lieu.

« Les diverses parties du Ciel n'éprouvent non plus aucun changement dans la position que chacune d'elles occupe par rapport aux autres ; deux parties célestes qui sont unies entre elles à un certain instant demeurent toujours unies ; si donc c'est à cette connexion des parties que nous nous adressons pour assigner un lieu au Ciel, non seulement le Ciel, pris en

(1) ÆGIDIUS ROMANUS, *Op. cit.*, in lib. IV lectio VIII, text. comm. 46, dubitatio 2, fol. 74, *verso*.

son ensemble, ne changera pas de lieu, mais le mouvement du Ciel ne changera pas le lieu des diverses parties célestes. »

Concluons : Si l'on admettait l'hypothèse qui a ravi l'assentiment de saint Thomas d'Aquin, « le Ciel ne se mouvrait ni en totalité, ni par parties, ni par transport de substance, ni par changement de disposition ».

(*A suivre.*)

PIERRE DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

N. Varchide

LA PSYCHOLOGIE

ET LA PHILOSOPHIE DE N. VASCHIDE [1]

Nicolas Vaschide, directeur adjoint au laboratoire de Psychologie pathologique de l'École des Hautes-Études, est mort. Il avait trente-trois ans. Son œuvre suffirait à honorer une existence scientifique ordinaire; mais l'œuvre que, légitimement, nous attendions de lui devait être de celles qui s'inscrivent en première page au livre d'or d'un siècle. Il est mort. De cette excellente amitié, à laquelle si doucement nous nous étions accoutumé, il ne reste que le souvenir. Mais la pensée de notre ami s'est exprimée — partiellement au moins — en des travaux qui demeureront. C'est donc de cela, qui nous reste, de la pensée de Vaschide, psychologue et philosophe, que nous voulons parler. Ce faisant, nous aurons à toucher aux points les plus délicats, les plus féconds aussi de la Psychologie, car Vaschide était peut-être la personnalité qui incarnait le mieux les ambitions et les tendances de cette science, renouvelée grâce aux progrès de sa méthodologie.

Vaschide était un idéaliste que tous les écueils contre lesquels s'est déjà déchiré le pauvre esprit humain avaient rendu délicatement et tristement sceptique. Il pensait que, s'il reste un espoir d'approcher la vérité scientifique, ce ne peut être qu'en soutenant notre intuition par la méthodologie la plus rigoureuse. Aussi, scientifiquement, était-il avant tout un expérimentateur. Il nous laisse une méthode personnelle, des appareils portant son nom et d'importants travaux de technique. Parmi ceux-ci, citons une mise au point des connaissances acquises sur *la Technique de la pression sanguine chez l'homme* (2), puis sur *la Technique sphygmographique* (3). Dans ces

(1) N. Vaschide est mort le dimanche 13 octobre, à midi, à la suite d'une pneumonie double secondaire à une pleurésie sous-diaphragmatique.

(2) N. Vaschide et F.-M. Lahy : *La Technique de la mesure de la pression sanguine particulièrement chez l'homme.* (*Archives générales de Médecine*, 79e année, n° 5, t. VIII, 1902, pp. 349-383, 480-501, 602-640.)

(3) N. Vaschide et F.-M. Lahy : *La Technique sphygmographique.* (*Revue de Médecine*, 1904.)

études, écrites en collaboration avec M. Lahy, tous les sphygmographes et sphygmomanomètres sont décrits et critiqués avec la compétence d'un expérimentateur qui connaît parfaitement le laboratoire et sait devant quelles difficultés de réalisation matérielle échouent souvent les expériences qui semblaient les plus simples, théoriquement.

En collaboration avec MM. Toulouse et Piéron, Vaschide publia sous le titre : *Technique de Psychologie expérimentale* (1) un volume qui, basé sur une classification préalable des phénomènes psychiques, proposait enfin des appareils applicables à la complexité et à la délicatesse des phénomènes à étudier.

« Notre plus haute ambition, écrivaient les auteurs dans leur introduction, serait d'obtenir l'unification des méthodes de mesure en psychologie, unification qui se poursuit, combien lentement et combien péniblement en cette science, relativement beaucoup plus vieille, de la physiologie. » C'est en effet le vœu que tous les psychologues devraient former : unifier nos méthodes de mesure afin de les rendre comparatives, afin que le labeur de chaque laboratoire puisse être contrôlé par celui de tous les laboratoires et venir apporter à tous les travailleurs des documents utilisables. Malheureusement, nous n'en sommes pas là.

Vaschide s'était surtout occupé, dans ce volume, de tout ce qui est relatif aux sensations. Il avait l'intention de compléter cette œuvre technique par un précis de Psychologie physiologique qu'il laisse inachevé et par une technique de Psychologie pathologique dont il esquissait à peine les grandes lignes.

Cette rigueur expérimentale, la pensée constante de Vaschide était de l'appliquer aux plus hauts problèmes de la spéculation humaine. Cependant, avec son excellente lucidité psychologique, il sut ne l'employer que là où elle devait donner des résultats féconds. C'est ainsi que son volume sur l'*Analyse mentale* (2), fait en collaboration avec M. Cl. Vurpas, est fondé tout entier sur l'analyse psychologique d'observations cliniques, une semblable étude ne pouvant en effet être expérimentale dans l'état actuel de la science. Vaschide aborde dans ce travail l'étude de la *Logique morbide*. Il expose — et les conséquences sont importantes en psychiatrie — comment pense l'aliéné,

(1) Dr Toulouse, N. Vaschide et H. Piéron : *Technique de Psychologie expérimentale* (*Examen des sujets*). Paris, O. Doin, édit., 1904, 1 vol. 335 pages.

(2) N. Vaschide et Cl. Vurpas : *La Logique morbide : I, l'Analyse mentale*. Préface de M. Th. Ribot. Paris, Société d'éditions scientifiques et littéraires, S.-R. de Rudeval et Cie, 1902, 1 vol. 268 pages.

comment il analyse son propre corps, sa propre pensée ; comment il délire par abus d'analyse introspective, extrospective ou métaphysique.

Les auteurs s'étaient préparés à cette œuvre très personnelle par la publication de leur *Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques* (1), où, après avoir cherché une définition du délire, ils passent en revue tout ce qui a été dit sur la question depuis les Grecs jusqu'à nos jours. C'était là du reste, notons-le en passant, un des procédés de travail de Vaschide : faire précéder toute théorie d'un travail d'érudition pure. L'érudition, c'était presque pour lui l'expérimentation dans le temps, et il y trouva souvent des synthèses qui, formulées, renouvelaient réellement les problèmes.

Les questions soulevées dans l'*Analyse mentale* sont importantes. Le mécanisme même des constructions mentales morbides, si ignoré par les logiciens formalistes, si dédaigné par la plupart des aliénistes, y est envisagé d'un point de vue nettement et hardiment psychologique.

L'homme dit normal s'analyse peu. Il se contente des données biologiques et métaphysiques courantes, et sa pensée s'applique tout entière à la lutte quotidienne, à l'adaptation au milieu. Lorsque, pour les besoins immédiats de la vie, il a recours à l'analyse, il est toujours capable de revenir à son point de départ, de confronter ses déductions mentales et la réalité objective. L'aliéné, au contraire, et dans certains cas l'homme de génie, systématise ses savantes analyses, y cherche et y trouve une réalité supérieure. L'analyse mentale, si attirante et si dangereuse, contribuerait donc à l'élaboration des œuvres les plus hautes de l'esprit, tout comme à la genèse des délires les plus incohérents. C'était là une des théories chères à Vaschide ; c'est par l'analyse mentale affolante qu'il expliquait en partie le rapport du génie et de la folie. Nul pourtant n'admirait plus que lui le génie ! et, quelques semaines seulement avant la mort, il nous expliquait encore comment, selon lui, le délire paralytique d'un Nietzsche ou d'un Schumann différait *essentiellement* du délire de certains paralytiques généraux sans grande individualité que nous étudiions ensemble à l'asile de Villejuif.

« Le penseur d'élite, qui systématise délires sur délires, écrit-il avec Vurpas, tout en ne faisant que fouiller ses émotions gaies ou tristes, ses angoisses, ses efforts, accomplit des créations intellec-

(1) N. Vaschide et Ch. Vurpas : *Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques*. Paris, Masson et Cie, et Gauthier-Villars, 1902. Encyclop. scient. Léauté.)

tuelles qui constituent l'objet même de nos aspirations les plus élevées, tout en délirant introspectivement, extrospectivement ou métaphysiquement, comme nos délirants aliénés!... Mais ici, il y a une différence dans la richesse des images, dans le bon équilibre, dans l'envergure des conceptions ; ce qui différencie surtout ces délires de ceux des aliénés proprement dits, c'est une conscience bien nette du point de départ et de la fin » (pp. 266 et 258).

Vaschide et Vurpas ne s'occupèrent cependant que du délire des aliénés. Ce délire, par analyse mentale, ne se présente que sous quatre formes :

1° Délire par introspection somatique, portant sur la constitution et la modification de l'état de l'organisme.

2° Délire par introspection mentale, où l'analyse se porte sur la pensée elle-même, d'où une désagrégation plus ou moins complète de la synthèse mentale.

3° Délire par extrospection, dans lequel le sujet, obligé « à penser toujours », interprète et systématise tout ce qui se dit, se fait, se passe autour de lui.

4° Délire métaphysique, où le sujet s'abîme en une perpétuelle analyse du milieu cosmique.

Les auteurs ont donné de ces quatre formes de délire quatre longues et typiques observations. Toutes ces constructions mentales pathologiques semblaient à Vaschide être, comme le sommeil, comme l'hallucination, « sous la dépendance d'un même grand processus psychologique qui est la *distraction* et la *désorientation mentale* ». La distraction est l'état de vacuité, de nihilisme mental plus ou moins complet qu'on confond trop fréquemment avec cet autre grand processus psychologique : l'*abstraction*, dans lequel « la pensée est paralysée sur un point déterminé, mais où son activité se déploie dans toute son intensité sur la zone qu'elle a circonscrite et délimitée volontairement et librement » (p. 247).

Ce volume sur l'*Analyse mentale* devait être suivi de trois autres : *le Syllogisme morbide, l'Émotion morbide, la Création intellectuelle morbide*, formant dans l'esprit de l'auteur un traité complet de *Logique morbide*. La mort est venue : de ces ouvrages que nous attendions, dont nous nous entretenions aux heures d'intime causerie, rien ne paraîtra.

Les autres ouvrages de Vaschide sont presque tous fondés sur des données expérimentales. On peut retrouver dans son œuvre l'application de toutes les méthodes de la psychologie contemporaine. Il donna même la plus heureuse extension aux méthodes psycho-pathologi-

ques en leur adjoignant les recherches tératologiques qui n'en sont qu'un sous-titre, bien qu'ici le phénomène étudié ne soit plus une maladie, mais une monstruosité. Il est en effet des expériences que, seuls, la nature et le hasard peuvent nous préparer. L'étude de ces cas, si chers à Vaschide, ne peut être déduite ni du phénomène normal, ni du phénomène pathologique courant. Il est impossible d'inférer de ceux-ci à ceux-là; ils sont une aubaine dont il faut savoir tirer parti, d'autant plus que, si les phénomènes normaux ne nous peuvent renseigner sur ces cas curieux, ceux-ci, par contre, peuvent jeter une lumière inattendue sur les phénomènes normaux. *L'Essai sur la Psycho-physiologie des monstres humains* (1) par Vaschide et Vurpas reste la plus heureuse tentative faite dans ce sens.

L'anencéphale étudié dans ce volume vécut trente-neuf heures. Vaschide et Vurpas suivirent heure par heure les manifestations psycho-physiologiques de cette courte et monstrueuse vie; et l'ensemble de leurs données expérimentales, unique à notre connaissance, outre qu'elles nous font connaître un cas en lui-même intéressant, apporte une importante contribution aux recherches de biologie générale. Cette absence totale de cerveau chez un être vivant précise singulièrement le rôle du cerveau chez les êtres normaux. Des phénomènes psychiques, attribués aux hémisphères cérébraux, furent trouvés intacts chez l'anencéphale, la sensibilité spéciale du tact, de la douleur, la sensibilité thermique, par exemple. Ces phénomènes seraient donc de nature physiologique; ils deviendraient l'expression des fonctions bulbo-protubérantielles et médullaires. Dès lors, le cerveau serait essentiellement un « organe de perfectionnement » dont une vie psycho-biologique rudimentaire pourrait se passer; son rôle serait celui d'un « coordinateur psycho-dynamique ».

Le xiphopage étudié par Vaschide et son collaborateur appartenait à la collection commerciale Barnum et Bailey. Les résultats obtenus se rapportent surtout à la question du parallélisme biologique du point de vue physiologique autant que du point de vue psychologique. Si l'on considère les fonctions circulatoires, respiratoires, musculaires, sensorielles, etc., chacun des deux étranges frères examinés présente une vie biologique individuelle; mais ces deux vies distinctes n'empêchent pas une « vie biologique préalablement harmonisée, qui aurait des racines profondes dans ces deux organismes différents ». Au point de vue mental, les différences s'accusent : l'un

(1) N. Vaschide et Cl. Vurpas : *Essai sur la psycho-physiologie des monstres humains. Un anencéphale. Un xiphopage.* Paris, Librairie scientifique et littéraire F.-R. de Rudeval, 1902, 1 vol.

est émotif, l'autre plus calme et plus fort ; le sommeil et la puissance d'attention diffèrent, etc. Il semble donc bien, disait Vaschide, « que les individus n'ont pas leur caractère, leur tempérament entièrement formé par l'éducation, et qu'ils apportent entre eux des tendances héréditaires, innées pour ainsi dire, où la variation peut toujours s'implanter ».

Plus mystérieux, plus attirants pour la méditation philosophique sont les grands problèmes du *Sommeil*, du *Rêve*, de la *Mort*, et les hypothèses sur l'Au-delà, le *Monde occulte* dans lequel l'humanité cherche un asile à son inquiétude séculaire.

Vaschide a envisagé ces problèmes en philosophe expérimental, cherchant à saisir, grâce aux méthodes biologiques et psychologiques, la corrélation du fait externe et du fait interne, cherchant à surprendre en pleine activité l'intime structure du phénomène mental. Et là est bien la caractéristique de l'esprit philosophique de notre époque. Après tant d'espoir égaré durant les longs siècles de notre civilisation, après tant de chutes d'Icare, notre monde occidental, animé par son éternel désir de connaissance, ne peut se sauver d'une décadence idéologique presque fatale qu'en cherchant à ses spéculations de nouveaux éléments. Le concept doit faire place au fait d'expérience comme fondement de théorie : le rôle de l'intuition, de la compréhension philosophique, n'est pas de s'exprimer elle-même avec vanité, mais de conduire le chercheur vers l'observation féconde.

Par ses recherches, Vaschide a fourni sa contribution expérimentale à ces questions. Nous ne pouvons malheureusement pas indiquer tous les travaux publiés. Rappelons seulement quelques-unes des idées les plus chères à notre ami.

Le sommeil et le rêve lui semblaient deux phénomènes distincts, qu'on devait étudier séparément. Il croyait à un rythme vital particulier pendant le sommeil. Il avait observé dans la somnolence une oscillation des phénomènes vaso-moteurs (alternance de la vaso-constriction et de la vaso-dilatation qui devenait automatique dans le sommeil complet.

« Pour schématiser ces modifications différentes de nature, psychiques, hallucinatoires, sensorielles, circulatoires, vaso-motrices, respiratoires, etc., écrivait-il avec Vurpas, et les localiser dans l'espace et dans le temps, on pourrait dire que le sommeil commence, dans une première phase, par un état de distraction qui provoquerait des états d'absence, s'accompagnant toujours davantage d'hallucinations hypnagogiques nombreuses et disparates, intimement liées à la longueur des absences ; qu'immédiatement après, dans une

seconde phase, ces états de distraction se traduisent par un trouble moteur très délicat, constitué par l'absence de parallélisme dans le regard ou par la déviation des mouvements conjugués des yeux ; enfin qu'en dernier lieu, ou dans une troisième phase, indice d'un sommeil probable ou en tous cas très proche, les vaso-moteurs semblent se conformer à des lois différentes de celles qui règlent leur mécanisme pendant la veille (1). »

Ces conclusions supposent l'existence d'un rythme vital s'appliquant dans leur généralité aux phénomènes vitaux. Vaschide avait cherché à préciser expérimentalement l'existence de ce rythme. La dynamogénie et le repos en étant les expressions essentielles, la vie serait un équilibre éternellement instable ayant la périodicité et le rythme pour caractéristiques. Les centres supérieurs, nous l'avons déjà vu à propos de l'anencéphale, seraient des centres coordinateurs, donnant à cet équilibre son plus haut degré de stabilité, grâce à une propriété spécifique : l'inhibition (2).

Depuis de longues années, Vaschide étudiait le rêve. Il commença par publier avec Piéron une *Psychologie du Rêve au point de vue médical* (3). Dans ce petit volume, le rêve était surtout considéré au point de vue séméiologique, au point de vue du rapport entre les divers troubles psychopathiques et la construction mentale des rêves du sujet. Vaschide avait commencé avec le même collaborateur une série d'études sur *le Rêve prophétique* qui l'avait conduit à la psychologie de la croyance à laquelle il désirait consacrer un volume.

Cette question du Rêve, encore si peu connue malgré les travaux accumulés, lui semblait en effet une des plus importantes de la psychologie, par la lumière qu'elle jette sur un grand nombre d'autres questions : croyance, volonté, émotivité, conscience, etc., et Vaschide est peut-être de tous les psychologues contemporains celui qui a le plus expérimenté sur les rêves. Travaillant sans repos — il travailla jusqu'à mourir — il avait réuni, ajoutant au sien le labeur de ses collaborateurs, l'observation de plusieurs milliers de rêves. Il se flattait souvent d'avoir lu tout ce que la littérature scientifique ou philoso-

1. N. Vaschide et Cl. Vurpas : *Recherches expérimentales sur la psychophysiologie du sommeil. Communication à l'Académie des sciences de Paris*, 23 mars 1903.

2. Voir N. Vaschide et Cl. Vurpas : *Le Rythme vital. Communication à l'Académie des Sciences*, 3 novembre 1902.

3. N. Vaschide et H. Piéron : *La Psychologie du Rêve au point de vue médical*. Paris, Masson et Cie et Gauthier-Villars, 1902. (*Encyclopéd. scientif. Léauté.*)

phique avait produit sur ce sujet : et, en fait, bien que nous occupant spécialement de la question, nous n'avons jamais pu le trouver en défaut.

Il poursuivait ces recherches soit avec le Dr Paul Meunier (1), soit avec nous. Il n'y a pas un an, pensant situer le problème sur son véritable terrain, nous nous étions efforcé de chercher par quel processus nous nous souvenons de nos rêves, et Vaschide indiquait ses procédés expérimentaux (2). Nous avions aussi tenté l'analyse si délicate de l'image mentale onirique. Les rêves de toute nature nous avaient paru avoir, au point de vue psychologique, un élément commun, une sorte de qualité première.

« Cette qualité première est l'émotivité qui accompagne toujours les hallucinations hypnagogiques, les images et les évolutions de notre vie onirique ; émotivité intense et pouvant revêtir un caractère de spiritualité inconnu à l'état de veille. »

Fondant cette opinion sur des données expérimentales, nous pouvions dire en concluant : « La spiritualisation nous semble donc en dernière analyse la cause efficiente des processus spéciaux du rêve dans lesquels l'émotivité accompagnant les images n'est autre que le mécanisme de synthèse qui sert de symbole à la plus parfaite des abstractions. Nous ne voulons pas dire que toute abstraction est nécessairement émotive, mais que, dans le rêve, l'élément abstraction et l'élément émotivité constituent les qualités essentielles de toute hallucination onirique. Nous pensons donc que les images et les sensations du rêve nous offrent l'exemple le plus parfait d'un processus mental achevé. L'image ne peut plus évoluer ; elle est arrivée à un type défini à cause même de son abstraction ; elle est devenue émotive grâce à la mentalité propre au sommeil, phénomène psychologique dans lequel la sensibilité se déchaîne automatiquement et spontanément, faisant éclater les entraves des conditions sociales et de la psychologie individuelle pour s'achever en images définitives (3). »

Vaschide s'appliqua aussi longuement à l'étude de la mort. Il rêvait d'écrire sur ce sujet un de ses meilleurs volumes. La mort !

(1) Par des travaux non publiés.

(2) N. Vaschide et Raymond Meunier : *La Mémoire du Rêve et la mémoire dans les Rêves.* (*Revue de Philosophie*, 6e année, nos 10 et 12, octobre-décembre 1906.)

(3) N. Vaschide et Raymond Meunier : *Des caractères essentiels de l'Image onirique.* (*Annales des Sciences psychiques*, 15e année, n° 10, octobre 1903, et *Rivista di Psicologia applicate alla Pedagogia ed alla Psicopatologia*, du Dr Ferrari, de Bologne, anno I, n° 3.)

— Il l'étudia au chevet des agonisants ; minute par minute, il suivit les dernières pulsations de ces vies qui s'évanouissaient, qui atteignaient leur terme naturel. Et l'heure de la mort, l'instant même de la mort, s'ils n'ont point donné leur secret métaphysique, ont laissé pénétrer une partie de leurs secrets psycho-physiologiques. Nous mourons « par étapes », disait Vaschide. Le cerveau d'abord. Et avec lui disparaissent les phénomènes conscients, les processus psycho-physiologiques formant la personnalité. « Puis vient l'agonie du bulbe, agonie d'autant plus lente et variée que les sujets subissent l'influence de maladies infectieuses ou que, timides par nature, ils ont été émus par la crainte de la mort, émotion qui a une physionomie bien particulière au point de vue psychologique (1). » La troisième étape est la mort du cœur, suprême source de vie. Le cœur se défend longuement. Se défendant lui-même, il survit à tout l'être, et sa suprême pulsation marque le terme de l'agonie, la mort.

Par-delà la mort, par-delà la pensée consciente, il y a l'inconnu, il y a tout ce domaine du merveilleux, où le mysticisme éperdu a promis l'épanouissement de toutes les émotivités, où les illuminés ont porté leurs rêves que décevaient les contingences de la réalité terrestre. Ce domaine que l'on disait occulte, autour duquel on laissait à plaisir s'accumuler les ténèbres, la science contemporaine n'a pas craint de l'aborder avec la sûreté de ses méthodes et la puissance calme de son esprit. Vaschide a apporté sa contribution à cette œuvre par son travail sur *les Hallucinations télépathiques* (2).

Ses expériences portèrent sur trente-deux personnes (seize hommes et seize femmes) qui lui étaient très bien connues et avec lesquelles il se trouvait en relations suivies. Ces personnes n'avaient pas connaissance des recherches auxquelles elles servaient et qui durèrent plusieurs années. Voici les principales conclusions auxquelles Vaschide était arrivé :

1° Les hallucinations dites télépathiques existent et se manifestent plus fréquemment qu'on ne l'aurait pu croire *a priori*.

2° Ces hallucinations affectent différentes formes sensorielles : la vision et l'audition surtout, mais aussi le tact et l'olfaction.

3° Il y a contradiction évidente entre la croyance à la réalité d'une hallucination télépathique et sa réalité. Sur 1,011 cas, 981 furent accompagnés de croyance ; 40 seuls étaient exacts.

(1) N. Vaschide et Cl. Vurpas : *Contribution expérimentale à la physiologie de la mort. Communication à l'Académie des Sciences*, 14 avril 1903.

(2) N. Vaschide : *Recherches expérimentales sur les Hallucinations télépathiques.* (*Bulletin de la Société des Sciences de Bucarest*, XI, nos 5 et 6, s. d.)

4° Les femmes et les individus sentimentaux ou croyants semblent plus sujets aux hallucinations télépathiques que les individus instruits ou plus sceptiques.

5° Les phénomènes sont plus fréquents chez les gens d'un âge mûr et les vieillards, dont l'attention est sollicitée par le mystère de l'au-delà de la vie et de la conscience.

La théorie télépathique proposée par Vaschide à la suite de ses expériences est purement psychologique. C'est dans la structure même de notre pensée, dans ce fond d'émotivité subconsciente qui constitue peut-être notre « moi » réel, qu'il cherchait l'explication de ces phénomènes. Il se fondait pour cela sur l'analyse de notre vie psychique à certains moments exceptionnels et sur ces deux faits toujours constatés dans ses expériences :

1° Une communauté intellectuelle constante (amour, amitié, sympathie surtout émotionnelle) entre le sujet et l'objet de l'hallucination télépathique ;

2° L'apparition dans la vie mentale du sujet de la personne, objet de l'hallucination télépathique, au moment de l'agonie ou dans les grandes souffrances morales et physiques qui précèdent la mort.

Notre vie psychique et subconsciente serait donc la source de ces hallucinations, et l'hypothèse des vibrations télépathiques faisant voler notre pensée à travers l'espace devrait être abandonnée. Il y aurait entre les êtres liés par l'affectivité une *harmonie intellectuelle préétablie*, harmonie ordonnée par l'émotion, par le ton affectif, « substance fondamentale et primitive de notre être ». A certains moments de cette vie intellectuelle préalablement harmonisée, sous le coup d'une émotion ou de l'attente d'une émotion, le nombre des images mentales deviendrait extrêmement limité, toutes évoluant autour du même point. Il se produirait un *parallélisme psychique*, une sorte de *mimétisme intellectuel* aboutissant par un mécanisme subconscient, sur lequel l'analyse ne peut risquer que des hypothèses, à l'hallucination télépathique : « Nous pensons, écrivait Vaschide, qu'avant de chercher l'explication dans des phénomènes miraculeux, il faut creuser cet autre inconnu, non moins considérable et extrêmement important, « notre moi », notre vie mentale, notre cérébration avec toutes ses formes et modalités intellectuelles et somatiques. Cet inconnu est plus important que n'importe lequel, et les psychologues, les spirites, les télépathes, les occultistes et même les physiologistes ne feraient qu'avancer les problèmes qu'ils étudient, s'ils lui donnaient plus d'attention. »

Certes, cette théorie d'une harmonie subconsciente entre certains

êtres laisse encore une large place à l'inconnu. Mais elle le déplace, elle cherche le mot du problème en nous-mêmes, et c'est là son grand mérite. Elle porte nettement la question sur le terrain scientifique ; elle nous en fait entrevoir la solution lorsque les progrès de la psychologie nous auront permis de pénétrer plus avant dans l'âme humaine, de contempler plus transparentes les eaux de ce lac sacré qu'évoque la sagesse indoue pour symboliser les mystères de la vie intérieure.

Telle est, à peine esquissée, l'œuvre psychologique de Nicolas Vaschide. Nous avons dû passer sous silence d'importantes recherches de laboratoire sur la mémoire, les sensibilités spéciales, les rapports du travail intellectuel et de la fatigue musculaire, etc., etc. Nous n'avons point parlé du tout du récent article sur *le Goût* dans le *Dictionnaire de Physiologie* de Charles Richet, p. 570-709, qui constitue la meilleure monographie contemporaine sur la question. Nous n'avons parlé à dessein que des travaux publiés. Annonçons cependant la prochaine publication de l'*Essai sur la Psychologie de la main* que Vaschide achevait sur son lit de mourant, œuvre scientifique et philosophique, qu'il écrivit avec amour et où toutes ses belles qualités de pensée se retrouvent.

En plus de tous ces travaux, Vaschide publiait, sous les auspices de la *Revue de Philosophie*, l'*Index philosophique*. Tous les travaux parus dans l'année sur la philosophie et les sciences annexes, biologie, neurologie, psychiatrie, étaient réunis par lui sous des titres divers. C'est dans la Préface du premier volume de cet Index qu'il écrivait ces lignes, si justes, si lucides.

« Une autre idée nous a décidé encore d'entreprendre cette publication, à savoir l'état de l'esprit philosophique actuel. On vit, à mon humble avis, dans des compromis, et tout en s'accordant des concessions réciproques sur des points de méthode, psychologues et métaphysiciens s'ignorent complètement. Les uns font la guerre à outrance à la métaphysique, qui finissent à accorder à la mesure des actes psychiques la même valeur et la même possibilité de certitude qu'attribue à sa balance l'humble épicier qui nous débite sa marchandise. Les métaphysiciens, de leur côté, quand ils veulent descendre sur le terrain du combat, jouent avec l'idée pure et proposent avec art quelques sophismes à l'ordre du jour, s'amusant à mettre tout en doute et à bouleverser nos connaissances acquises. D'autres enfin, les plus avancés, vivent dans des compromis éternellement faux.

« Une pareille attitude nous semble funeste pour l'éducation des jeunes générations de philosophes, dont l'esprit serait formé à la finesse de la spéculation sans avoir appris à connaître la richesse du

domaine expérimental. Dans le choix des exigences et des tendances des écoles, les jeunes gens se perdront rapidement : ils demanderont à la psychologie expérimentale de résoudre tous les problèmes de la vie dans un jour et, mécontents des progrès qu'ils ignorent d'ailleurs, s'aventurent en poètes dans la philosophie.

« A ces multiples tendances, nous essayerons d'opposer un esprit plus clair et de dire nettement que nous pouvons concevoir une distinction entre la psychologie et la métaphysique, tout en considérant ce domaine philosophique comme *un* et *indivisible*. De la riche documentation des sciences biologiques, les philosophes peuvent tirer des données précieuses et précises. Les psychologues peuvent aussi rendre leur terrain chaque jour plus solide et plus digne de la philosophie, en tenant compte des spéculations de la métaphysique et de l'histoire de la philosophie. »

Et plus loin :

« On aime à faire de la bibliographie de nos jours ; une liste de travaux, lus ou non, fait bien à la fin de chaque volume. Ce sont les pierres précieuses des travaux scientifiques ; ce luxe réclame des pierres qui brillent, et seulement les connaisseurs et les gens de métier reconnaissent la valeur exacte de leur éclat. Il en est de même en sciences.

« Pourtant cette longue liste bibliographique évoquera, je l'espère, quelque chose des efforts des sciences modernes pour chercher des voies nouvelles et pour se reconnaître et mieux connaître dans le chaos cosmologique de la connaissance humaine. Les titres des travaux feront penser à l'aridité de l'effort humain, à sa ténacité ; ils auront au moins la poésie des pierres tombales des idéologies humaines. »

C'est par cette parole que nous terminerons cette étude trop brève sur Nicolas Vaschide. Nous avons cherché à montrer, derrière le psychologue, le philosophe que l'on connaissait moins.

Mais lorsque nous songeons aux conversations que nous avions avec Vaschide, à ces propos sceptiques, ironistes, mais très tendres, très sentimentaux au fond, que nous écoutions soit à l'asile de Villejuif, sous les tilleuls embaumant les soirs d'été, soit dans ce cabinet de travail où, parmi les livres et les liasses de notes, des fleurs mortes et des rubans évoquaient la pénétrant beauté du souvenir, nous ressentons plus tristement encore la perte que nous avons faite. Vaschide aurait été cet homme qui manque : le philosophe de notre heure humaine.

RAYMOND MEUNIER,
Préparateur au laboratoire de Psychologie pathologique de l'École des Hautes-Études.

LA NOTION DE PRAGMATISME

Tous les lecteurs de cette Revue se rappellent le réquisitoire publié dans le numéro de juillet, sous le titre : *Note sur la valeur pragmatique du pragmatisme*, où M. F. Mentré s'efforcait d'établir la valeur pragmatique du rationalisme. C'est son raisonnement que nous désirerions reprendre aujourd'hui, en quelques mots.

Il est inutile d'engager une discussion sur les origines historiques du pragmatisme. Nous en verrions volontiers le germe dans la critique (qui, on le sait, résume la triple tendance analysée par M. Mentré : utilitarisme, scepticisme, mysticisme), et il serait intéressant de montrer l'influence, avouée ou non, de Kant sur la pensée pragmatiste en général, mais là n'est pas le débat : il est sur la notion même du pragmatisme.

« La science n'a de valeur que par ses conséquences pratiques. » Telle est la formule contre laquelle, non sans éloquence, s'indigne M. Mentré.

a) Si l'on ne se préoccupait que de la pratique, déclare-t-il, la science deviendrait une routine, vite dangereuse (pp. 16 et 17 : « *Si l'étincelle du savoir n'était pas entretenue par une élite de théoriciens* »... etc.). Et personne, parmi les pragmatistes, ne le nie. Mais ne voit-on pas que M. F. Mentré a légèrement modifié la proposition, et qu'il l'a transformée en celle-ci : « Les conséquences pratiques de la science sont la science », — absurdité qu'il combat à juste titre, et les pragmatistes aussi. Le vice logique du raisonnement apparaît mieux encore en opérant sur une proposition moins abstraite. Supposons vrai que « le sulfate de quinine n'a de valeur que par ses effets thérapeutiques ». Écrivons maintenant la proposition modifiée : « Les effets thérapeutiques du sulfate de quinine sont le sulfate de quinine » — et nous avons une plaisanterie du genre de celle si vigoureusement attaquée par M. Mentré.

b) Du reste, continue l'auteur, les conséquences pratiques du rationalisme sont remarquables (p. 14-15 : « *Les savants les plus désintéressés ont préparé les applications les plus étonnantes de l'industrie* »).

Suivent de nombreux exemples destinés à illustrer cette affirmation, notamment celui-ci « que les spéculations des Grecs sur les coniques ont préparé plusieurs siècles à l'avance les progrès de la navigation moderne » (p. 15). Mais, du moment que, pour M. Mentré, les conséquences pratiques de la science ne sauraient en fonder la valeur, comment se trouve-t-il autorisé à arguer des conséquences pratiques du rationalisme en faveur de ce système ? Ne prête-t-il pas, de la sorte, le flanc à une critique pragmatiste ainsi formulée : « D'après nous, toute recherche scientifique pure a une valeur pratique : c'est même l'argument que vous invoquez en faveur des recherches « désintéressées », et vous allez jusqu'à parler des « services » rendus par la géométrie non-euclidienne, — auquel cas vous admettez implicitement l'axiome pragmatiste « que la science fonde sa valeur « sur ses conséquences pratiques » — contre lequel vous êtes mal venu de protester. » Et supposez que, par impossible, en écartant toute l'absurdité d'une telle supposition, les mathématiques ne servissent à rien, vous seriez le premier à ne pas les appeler une « science », pas plus que vous n'appelez « science » la théorie du jeu d'échecs, car si elles ne servaient à rien, elles ne traduiraient rien du réel. En réalité, l'attitude pragmatiste est si bien la seule que M. Mentré a été obligé de l'adopter pour la combattre, ce qui est fâcheux.

c) Mais, nous ne savons pourquoi, M. Mentré est spécialement irrité par les mots « conséquences pratiques » ou « instrument commode ». Voilà, dit-il, une « philosophie d'ingénieurs, de marchands et de financiers ». Il a voulu faire entendre la « protestation d'une conscience française » contre cette philosophie « d'Anglais ». Peut-être la pensée que le pragmatisme est fils de l'utilitarisme l'a-t-elle poussé à ne voir dans les mots « commodité » ou « pratique » que les « applications industrielles ». C'est ce qui semble ressortir de sa note, et cela est regrettable, car le pragmatisme n'est pas qu'une technique pour chaudronniers ou pour herboristes.

La science est toute relative et symbolique : M. Mentré accordera facilement qu'elle n'est pas une révélation magique des choses en soi. Elle opère sur les schèmes des faits, ce que Kant appelait la *substantia* φαινομένων, c'est-à-dire les « armatures logiques » qui supportent la partie changeante des phénomènes. Elle groupe ces faits schématiques, elle les coordonne, elle les enchaîne en lois, en théories (1). Mais

(1) Ensuite, — et le pragmatisme insiste tout particulièrement là-dessus — elle revient vers le particulier, elle se modèle sur la réalité vivante, elle en épouse scrupuleusement les contours. En ce sens, il n'y a bien de science « que de l'individuel ».

comment? Et c'est ici que le pragmatisme rejoint la critique, car il repose principalement sur une « étude des méthodes de connaissance ». (Cf. G. Papini : *Leonardo*, février 1907. « *Introduction au pragmatisme.* »

— Comment? En tâtonnant. Une théorie est essayée, puis une autre, puis une autre encore, et finalement demeure celle qui explique le plus économiquement le plus grand nombre de faits. La lumière est-elle émission ou ondulation? On n'en sait rien, et pour cause, mais on dit « ondulation », parce que la théorie newtonienne explique la réfraction. Qu'est-ce à dire, sinon qu'entre les deux thèses on a choisi la plus « commode », la plus *pratique?* En ce sens, on pourrait reprendre la formule pragmatiste qui indigne tant M. Mentré : « La théorie des ondulations emprunte sa valeur à ce fait qu'elle s'étend dans la pratique au plus grand domaine possible. »

M. H. Poincaré a publié, dans la *Revue de Métaphysique* de 1898 (p. 1-13), un article sur la *Mesure du Temps*, où il montre l'impossibilité logique de cette mesure. Cependant la mécanique existe, et elle repose en partie sur la mesure du temps. Qu'est-ce à dire encore, sinon que pour la commodité des calculs, pour la rapidité du langage et de la pensée, on s'est résigné à poser, sans savoir au juste ce qu'elle peut être, la notion de « temps égaux »?

Ainsi, le pragmatisme apparaît comme une « méthode pour économiser les concepts » (Cf. G. Calo : *Cultura filosofica*, février 1907, « *L'humanisme* ») — et nullement comme une technique routinière. La vérité, de son point de vue, c'est l'intelligibilité (1), c'est la faculté qu'a une loi de traduire le plus de faits, une théorie de relier le plus de lois, — c'est la faculté de s'étendre indéfiniment, sans contradiction, à tous les faits de la pratique, — ce qui est une notion de sens commun. La science, selon le pragmatiste, est une explication claire et économique de l'ensemble des faits. Mais n'est-ce pas là également la science selon le rationaliste? Et M. Mentré ne serait-il pas d'accord avec ses adversaires pour dire que la valeur d'une explication claire et économique est dans sa commodité, dans ses conséquences pratiques, au lieu qu'une explication abstruse est sans valeur, parce qu'inutile. Ainsi le pragmatisme ne serait pas essentiellement le système révolutionnaire que d'aucuns, même parmi ses partisans, voudraient qu'il fût. Il ne serait pas une « méthode pour se passer

(1) Ceci paraîtra saugrenu à ceux qui ont l'habitude de réserver au pragmatisme la notion de « vérité-commodité » et au rationalisme celle de « vérité-intelligibilité ». Mais ne voit-on pas que, du point de vue pragmatiste, « commodité » et « intelligibilité » sont deux mêmes choses, comme pensée et action?

de philosophie », ce qui réjouit M. Papini et chagrine M. Mentré. Il aurait simplement eu le mérite d'éclaircir et de vulgariser certaines idées, en particulier celle qu'il n'y a pas d'antinomie irréductible entre l'idée et les phénomènes, mais plutôt un rapport croissant entre la pensée et l'action.

PHILIPPE BORRELL.

COMPLÉMENT A LA NOTE

SUR LA VALEUR PRAGMATIQUE DU PRAGMATISME

L'article de M. Borrell me fournit l'occasion de compléter et de préciser sur quelques points ma précédente note, qui n'avait nullement la prétention d'épuiser le sujet. Je tâcherai de répondre brièvement aux arguments d'ordre logique que m'oppose M. Borrell, sans me dissimuler qu'un long exposé sur la notion de vérité et sur les rapports de la pensée à l'action serait nécessaire pour justifier mon attitude : j'y reviendrai peut-être quelque jour. Ma note de juillet, soit dit en passant, m'a valu, d'une part, des encouragements précieux ; d'autre part, une lettre de M. W. James qui essaie de me convertir à son système : je suis sûr, dit-il, que les Français peuvent faire d'excellents pragmatistes. C'est possible, mais jusqu'ici ses raisonnements ne m'ont pas plus convaincu que ceux de M. Borrell auxquels j'arrive enfin.

Je ne reviendrai pas sur les origines historiques du pragmatisme, car, dans ma note, je me suis attaché à découvrir ses racines profondes et inavouées plutôt que sa filiation authentique. On trouvera d'ailleurs celle-ci minutieusement exposée dans le récent volume de M. W. James sur le *Pragmatisme*. Le point de départ du philosophe américain fut l'article de C.-S. Pierce paru dans la *Popular Science Monthly* de juin 1878 sous le titre : *How to make our ideas clear*. Puis James, désireux d'établir l'arbre généalogique de ses ancêtres, est remonté à travers toute l'histoire de la philosophie, jusqu'à Socrate et Aristote, en notant avec soin les progrès de l'idée pragmatiste à travers la philosophie moderne. Si c'en était le lieu, nous montrerions ce que cet arbre généalogique présente à la fois de trop large et de trop restreint. En tous cas, prétendre avec M. Borrell que le pragmatisme est issu de la *Critique* est une assertion beaucoup trop sommaire et trop vague. Entre le kantisme et le pragmatisme il n'y a que des affinités lointaines, partielles et grossières (précisément James écarte de la lignée pragmatiste l'auteur de la *Critique*) : le travail vraiment préparatoire a été effectué par des savants indépendants comme Max-

well, Hertz, Mach, etc., qui ont étudié l'histoire et le contenu de leur science du point de vue épistémologique (1).

Ceci dit, examinons successivement les trois parties de l'argumentation de M. Borrell.

1° J'aurais aimé que M. Borrell citât un texte précis de mon étude dans lequel se trouverait formulé ce principe absurde : « Les conséquences pratiques de la science sont la science même », ou du moins qu'il prouvât que ce principe est implicitement contenu dans mon raisonnement. Je n'ignore pas les règles de la conversion des propositions : de cette proposition hypothétique « Le sulfate de quinine n'a de valeur que par ses effets thérapeutiques », je conclurais : « Les effets thérapeutiques du sulfate de quinine constituent la valeur pratique (et non l'existence) de ce corps. » De même, de cette proposition pragmatiste : « La science n'a de valeur que par ses conséquences pratiques » je tire cette autre : « Les conséquences pratiques de la science constituent sa valeur (et non son être). » Et c'est précisément l'assertion que je combats, au nom de la recherche libre et désintéressée. S'il est une science désintéressée, c'est la théorie des nombres, l'arithmétique pure : or, nulle science n'a suscité plus d'enthousiasme ; les plus grands parmi les mathématiciens l'intitulent la reine des sciences et dédaignent ses applications.

2° Si j'ai énuméré avec complaisance les merveilleux résultats dans le domaine pratique (résultats d'ailleurs posthumes et parfois très lointains) de la spéculation pure, ce n'est pas pour justifier l'existence de la science, mais pour montrer que le point de vue rationnel est plus fécond que le point de vue pragmatiste. Il ne faut pas confondre une attitude polémique avec une thèse positive. Les applications de la science constituent, si l'on veut, une des valeurs de la science, valeur qui, à la vérité, frappe beaucoup certains esprits et d'une manière générale la masse du vulgaire ; mais elles ne constituent pas sa valeur unique, encore moins sa raison d'être fondamentale. C'est en quelque sorte une confirmation, une preuve auxiliaire de sa valeur, non le moteur de la recherche ni le caractère original de la science (2). Le fondement de la science est d'ordre intellectuel :

(1) Voir dans les *Philosophes contemporains* de Hoffding le deuxième groupe (courant biologique dans la théorie de la connaissance).

(2) Cf. la discussion entre W. James et Russell à propos de la découverte par Leverrier de la planète Neptune. Pour R. (rationaliste), l'idée vraie est celle qui peut être vérifiée ; cependant elle n'est pas vraie *parce qu'*elle peut être vérifiée, mais au contraire vérifiable parce que vraie. Pour James, la vérité n'a pas de sens en dehors de l'expérience et de la vérification (V. *Journal of philosophy*, 1907.

quand même les mathématiques ne serviraient à rien, elles seraient encore une science puisqu'elles seraient un système cohérent et progressif de concepts liés entre eux. L'idée de synthèse, d'accord interne, prime l'idée d'adaptation de vérifiabilité. Personne ne range parmi les sciences la théorie du jeu d'échecs, qui n'est qu'une application de la *geometria situs ;* mais ce n'est pas parce qu'elle est inutile qu'elle n'est pas une science (encore sert-elle au joueur habile). Il y a de par le monde, dans les cerveaux humains, beaucoup de science stérile, qui n'en est pas moins science. Il est même remarquable que beaucoup de savants soient inaptes à la vie pratique et aboutissent à de lamentables échecs quand ils essaient de réaliser leurs conceptions. Pourtant la science vit en eux, et elle progresse, et elle ne puise pas son aliment dans le succès manifeste. Si donc je combats le pragmatisme en lui empruntant ses armes, je ne sache pas que ce soit y adhérer par le fait même : il faut parler à chacun le langage qu'il comprend, tout en ayant son idée de derrière la tête. Ce langage a sa valeur relative : l'estimer à son juste prix, le situer dans l'échelle de l'ordre, c'est s'en rendre maître, non devenir son esclave.

3° Ici, je tomberais aisément d'accord avec M. Borrell (à part quelques traces de jargon philosophique) sur la plupart des points (1). Mais serait-il suivi par les pragmatistes? Interprété à la façon de M. Borrell, le pragmatisme n'est qu'une doublure superflue de ce qu'il appelle le rationalisme (je n'aime pas beaucoup cette expression équivoque). Et rien n'est plus facile que de retourner contre M. Borrell la contradiction qu'il nous reproche à nous-même : en voulant défendre le « rationalisme », dit-il, vous raisonnez en pragmatiste (on a vu plus haut ce que valait cette accusation) ; mais, pour établir le pragmatisme, ne raisonne-t-il pas lui-même comme les rationalistes ? A quoi sert le pragmatisme s'il est d'accord avec le rationalisme, s'il conserve notamment la notion de *vérité-intelligibilité?* M. Borrell lui attribue le mérite d'avoir vulgarisé certaines idées, en particulier celle qu'il n'y a pas d'antinomie irréductible entre l'idée et les phénomènes. Mais qui a jamais contesté ce truisme ? Cette vérité n'est pas une découverte philosophique qui date d'hier : l'idée,

(1) Deux points cependant me paraissent contestables. J'admets que la science est relative, non pas qu'elle est symbolique. Considérez par exemple les théories physiques : M. Rey, parti de la thèse symboliste, aboutit à une thèse objective. D'autre part, M. Borrell écrit qu'une explication *abstruse* est sans valeur *parce qu'inutile.* Ce n'est pas parce qu'elle est inutile qu'elle est sans valeur, mais parce qu'elle n'est pas claire, qu'elle est trop compliquée. A la notion de simplicité M. Borrell ajoute inconsciemment la notion de clarté, et il retombe dans le point de vue intellectualiste qu'il combat.

dérivée de l'observation des phénomènes, est nécessairement modelée sur eux, adaptée à eux.

Le pragmatisme, écrit M. Borrell, est une méthode pour économiser des concepts. Précisément toute science et toute philosophie visent et ont toujours visé ce but : le reconnaître n'est pas, ce me semble, s'enrôler dans la secte pragmatiste. L'analyse scolastique de l'abstraction renferme l'idée d'économie : le concept condense une multiplicité de propriétés sensibles ; la généralisation simplifie ; la pensée est une économie du réel. A mesure que la science se développe, on comprend de mieux en mieux l'importance de cette idée d'*économie*, parce que le savoir s'étend de plus en plus et qu'il faut resserrer ses résultats pour les rendre maniables. On a eu raison d'insister fortement là-dessus, mais le germe de cette idée se trouve dans le rationalisme, et son développement ne bouleverse pas les positions classiques.

Il est difficile de juger le pragmatisme, parce qu'il se dérobe à l'analyse. Il a la prétention de simplifier les questions, et en réalité il les embrouille parce qu'il détourne les mots de leur sens ordinaire (ainsi les mots : utile, pratique, commode, etc.). Il ne veut pas être confondu avec une « technique pour chaudronniers et herboristes » ; mais dès qu'on dépasse la sphère technique et industrielle, on tombe dans l'intellectualisme. L'intelligence, elle aussi, est une forme de l'action ; le résultat de son activité est de clarifier et de classer, d'introduire l'ordre et la clarté dans le chaos des apparences. L'action n'explique pas l'intelligence, tandis que l'intelligence explique l'action. Proclamer le primat de l'action, c'est donc être dupe d'une formule décevante : l'action qui explique tout ne s'explique pas elle-même. C'est l'intelligence qui est la mesure des choses, et non l'homme.

F. MENTRÉ.

A PROPOS D'UNE CONTROVERSE

Dans la réponse de M. Sentroul à M. Farges, par suite d'une confusion d'épreuves qui s'est produite à l'Imprimerie, des pages qui ne devaient pas voir le jour ont été publiées.

Nous le regrettons d'autant plus qu'elles sont remplies par une polémique personnelle, — par conséquent, sans intérêt scientifique, — dont le ton ne convient pas à la *Revue de Philosophie*.

Dans sa réplique, M. Farges ne pouvait se disculper de reproches qu'il n'a connus et qui n'ont été rendus publics que par une erreur de mise en pages.

Nous devions ces explications à nos lecteurs, qui ont dû s'étonner de trouver une controverse de cette nature dans la *Revue de Philosophie*. Les controverses d'idées méritent seules de figurer dans une revue uniquement préoccupée de science et de vérité.

La Direction de la Revue de Philosophie.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

L'EVOLUZIONE E I SUOI LIMITI, par le professeur Giuseppe CALDERONI.

L'*Évolution et ses limites,* tel est le titre d'un des derniers ouvrages du professeur Calderoni. Il était peut-être un peu hardi de vouloir enfermer un aussi vaste problème et aussi compliqué dans les limites d'un petit volume de quelques centaines de pages. L'auteur, cependant, s'est tiré honorablement des difficultés de son entreprise : il a fait un livre intéressant et substantiellement complet.

Les deux premières parties (I. *Évolution inorganique* — sidérale, planétaire, terrestre ; — II. *Évolution organique* — biogénétique, ontogénétique, phylogénétique, psychique) sont, à notre avis, les plus remarquables. Dans la troisième (*Évolution hyperorganique* — le progrès humain), on eût souhaité des analyses plus précises. Malgré ce défaut, peut-être inévitable en des matières aussi complexes, le livre est excellent. L'auteur est maître de son sujet, ce qui, déjà, n'est pas commun, même parmi les auteurs d'ouvrages retentissants; il garde partout, ou à peu près, son sang-froid, et ce n'est pas un petit mérite devant certaines extravagances ; il expose honnêtement les arguments de ses adversaires, sait, dans la circonstance, en reconnaître la force, les accepte quelquefois, quand il croit y reconnaître la vérité ; et lorsqu'il estime devoir les combattre, il donne ses raisons posément, sans hâte, avec clarté et précision.

Nous n'essaierons pas d'analyser cet ouvrage, parce que nous pensons, comme Montaigne, que « tout abbrégé sur un bon livre est un sot abbrégé ». Nous nous contenterons de présenter quelques observations.

Comme le titre l'indique, l'auteur ne nie pas l'évolution ; mais il démontre qu'elle n'a pas tenu ses promesses et s'est révélée jusqu'ici incapable d'expliquer raisonnablement l'origine de la vie, la

différenciation des *espèces*, l'ascension des êtres depuis la vie organique rudimentaire jusqu'à la vie psychique, sociale et religieuse.

Qu'on en juge, en particulier, par les procédés scientifiques et..... les aventures de la biogénie évolutioniste. Quelle étrange manière de pratiquer la *religion du fait!*

Il s'agissait donc de rechercher comment la vie est apparue sur notre globe. On commença par poser en principe qu'elle n'a pu résulter que d'un travail évolutif dans la matière brute. Ensuite, pour éviter des sauts trop brusques et ménager la crédulité humaine, on annonça qu'un jour on trouverait des organismes sans structure, dans lesquels apparaîtrait en quelque sorte sur le vif l'épanouissement de la vie ; il eût été malaisé de faire admettre que la nature, d'un bond, a pu passer de l'inorganisme à une organisation aussi compliquée que celle de la cellule.

Enfin, il fallait des faits pour étayer la théorie. Les savants se mirent en campagne.

Un moment, on put espérer que le rêve devenait réalité. En 1857, Huxley crut avoir découvert, au fond de l'océan, de petites masses organiques sans noyau et sans structure. Il les appela « Bathybius Hæckelii » ; mais lui-même dut reconnaître plus tard que son Bathybius n'était qu'un précipité chimique formé dans ses éprouvettes sous l'action de l'alcool.

Bessels, à son tour, dans un voyage au pôle Nord, découvrit un « protobathybius » dans lequel il affirmait avoir constaté des mouvements amiboïdes. Mais on n'est jamais parvenu à le cataloguer parmi les êtres vivants. Les uns, avec Plankton, y voient un précipité de la substance organique, déposé au fond des mers par les débris des organismes caducs. D'autres prétendent que c'est une colonie de rhizopodes liés entre eux par leurs pseudopodes.

Plus tard, Hæckel prétendit aussi avoir trouvé des êtres vivants très rudimentaires formant une masse homogène sans noyau. Mais le perfectionnement de la technique d'observation réduisit bientôt le nombre, d'abord considérable, de ces monères. Et Richard Hertwig, l'un des disciples préférés d'Hæckel, écrit dans la sixième édition de son traité de zoologie : « Le caractère le plus important des monères est l'absence de noyau. Cependant, ce caractère négatif a quelque chose d'incertain. En beaucoup de cas, il est tellement difficile de reconnaître le noyau, particulièrement si le protoplasma est plein de très nombreux granules colorés, qu'on considère certains organismes comme *anucléés* uniquement parce qu'on n'a pas aperçu le noyau qui, en réalité, s'y trouvait. Voilà pourquoi le nombre des mo-

nères, qui fut d'abord très grand, diminua lorsque l'art de la recherche du noyau se perfectionna, de sorte que, non seulement il est raisonnable de supposer, mais on doit considérer comme probable que, même dans ces formes organiques, classées aujourd'hui comme monères, les noyaux ont échappé aux recherches. »

Cette continuelle nécessité de réformer ses jugements montre qu'on n'avait pas été exempt de légèreté et d'imprudence en les énonçant. Entraîné par la force des préjugés philosophiques, — car il ne suffit pas d'être athée pour n'avoir pas de préjugés — on formulait des conclusions fermes sur des observations fiévreuses et superficielles. Mais voici que les faits, outrageusement négligés, se sont vengés en renversant l'une sur l'autre toutes les explications monistiques des origines de la vie. Le Protococcus viridis de Schaafhausen, l'autoplassen d'Hæckel, la Glio de Maggi, les autoblastes de Schlater, le cytoblostema de Schuann, les zoocosmes de Richter, le cyanogène de Pfluger, ont vécu. Malgré les efforts du monisme et une dépense prodigieuse de temps, de patience et de talent, il est encore actuellement raisonnable et scientifique de penser que la cellule est le plus simple organisme vivant; son homogénéité n'est point prouvée, et il n'est pas prouvé non plus que ses divers éléments soient capables d'une vie indépendante. Aucun fait certain et vraiment décisif n'est venu contredire les assertions d'Harvey et Virchow : *Omne vivum ex vivo; omnis cellula ex cellulâ,* et celle de Strasburger en 1897 : *Omnis nucleus ex nucleo.*

Aussi, plusieurs évolutionistes éminents en reviennent-ils simplement à la création ; car la matière organique n'ayant pu d'elle-même s'organiser et la vie n'ayant pas toujours existé sur la terre, il ne reste plus qu'à recourir à un créateur, et voilà Dieu, qu'une science inconsidérée avait cru pouvoir ignorer, ramené triomphalement dans le monde par les exigences d'une science plus objective et plus rigoureuse. Et c'est là la conclusion à laquelle aboutit M. Calderoni, avec une information sûre et une impeccable logique.

Pour résumer l'impression que nous a laissée son livre, nous dirons que l'évolution monistique ou intégrale y apparaît comme un système construit avec quelques faits exacts susceptibles d'interprétations diverses, beaucoup d'hypothèses et énormément de bonne volonté. Nous souhaitons que les savants prennent dans les aventures du monisme une petite leçon de modestie, — qui serait probablement aussi une leçon de véritable esprit scientifique, car il faut dire de la science ce que Hegel disait de la philosophie : « Lorsqu'Aristote exhorte à garder la dignité de cette attitude (l'attitude de

la modestie), la dignité dont il s'agit, et que la conscience acquiert, consiste proprement à exclure tout particulier sentiment et opinion, et à laisser agir en soi la réalité. »

H. T.

THE PHILOSOPHICAL RADICALS AND OTHER ESSAYS, par A.-Seth Pringle-Pattison ; un volume in-16 de 336 pages W. Blackwood and Sons. Edinburgh and London, 1907.

Les deux premiers tiers de ce volume sont formés d'articles divers consacrés à l'examen d'ouvrages tels que les *Principles of Western Civilisation*, de Kidd, les *Studies in logical theory*, de Dewey, l'autobiographie de Spencer, etc... Le reste du volume est la réimpression de deux études publiées en 1881 et en 1883 sur la philosophie religieuse de Kant et de Hegel.

M. Seth Pringle-Pattison appartient à l'école hégélienne anglaise, dont l'influence a été et est encore si considérable, en particulier à l'Université d'Oxford. C'est dire que ses deux études sur Hegel et Kant présentent un intérêt historique pour quiconque étudie le mouvement contemporain de la pensée anglaise. On peut essayer de présenter comme il suit la position de M. Seth. 1° Les conceptions ou les notions adéquates pour certains aspects de l'expérience ne le sont plus, dans un domaine différent ; les notions correspondant exactement à un certain « point de vue » dans la connaissance sont tout à fait insuffisantes lorsque le point de vue est élargi ou approfondi. « La vraie métaphysique consiste en cette critique de l'expérience qui s'efforce de développer en dehors de la matière de la science et de la vie, la notion complète de l'expérience elle-même. » 2° Dans les sciences spéciales et les expériences particulières nous faisons abstraction du tout complet (*complete whole*) qui est la réalité métaphysique. Ce « tout » est constitué par la notion de conscience de soi (*self-consciousness*).

Et l' « affirmation kantienne de l'unité du sujet comme principe dernier de la pensée conduit directement à la conception de la connaissance considérée comme nécessairement organique au sujet, et comme constituant, sous cette forme, le Fait complet, dont tous les prétendus faits sont seulement des abstractions ». La nature du tout ou de l'univers doit être interprétée d'après la notion de Kant.

Les analyses qui composent l'essentiel de cet ouvrage sont intéressantes, en particulier celles qui concernent Kidd et Spencer ; les « Radicaux philosophiques ». Pour eux, la société humaine est une partie

d'un mécanisme complexe et doit s'expliquer par l'action réciproque de forces attractives et répulsives. Ces doctrines sont jugées du point de vue de l'auteur, c'est-à-dire du haut de l'hégélianisme. Ces essais, qui eurent leur intérêt il y a quelques vingt ans, ne présentent plus le même attrait aujourd'hui. L'idéalisme anglais ne s'en est pas tenu à l'hégélianisme de M. Seth, pas plus qu'à celui de Hill Green. Un Bradley et un Taylor ont fait faire de considérables progrès au mouvement de pensée inauguré par ces maîtres. Et le livre de M. Seth ne présentera sans doute aux *undergraduates* d'aujourd'hui rien de bien nouveau. Il est juste de dire que ces essais, critiques d'ouvrages et réimpressions d'articles, n'ont pas la prétention de nous offrir un système, mais plutôt les réflexions d'un esprit systématique, et, à ce titre, les *Philosophical Radicals* conservent leur intérêt.

E. D.

ARTHUR SCHOPENHAUER. *Parerga et Paralipomena. Philosophie et philosophes.* Un vol. in-16 de 207 pages. Alcan, Paris, 1907.

M. Auguste Diétrich, qui a entrepris de traduire les *Parerga et Paralipomena* de Schopenhauer, nous offre aujourd'hui le troisième volume de cette série. Le traducteur a groupé, sous le titre *Philosophie et philosophes,* les réflexions de Schopenhauer qui touchent plus spécialement à la spéculation ou à l'histoire des idées. Le quatrième volume portera pour titre : *Éthique, droit et politique.* Les deux premiers étaient réservés aux questions de littérature et de style et aux réflexions sur la religion. A ce propos on a reproché à M. Diétrich de mettre en ordre les pensées de Schopenhauer et de grouper ensemble les maximes qui concernent le même sujet, au lieu de traduire tout à la suite les *Parerga* de Schopenhauer, dans l'ordre où le philosophe les conçut. Ce reproche ne me semble pas fondé. Nous lisons avec beaucoup plus d'intérêt ces réflexions ainsi mises en place. Étudier à la suite les *Parerga* serait fastidieux, Schopenhauer n'ayant jamais su s'astreindre, comme tout vrai Allemand, à un plan défini. Il faut, je crois, louer au contraire M. Diétrich d'avoir introduit une certaine unité dans ce désordre fâcheux.

Dans ce troisième volume : *Philosophie et philosophes,* le plus intéressant peut-être de la série, nous retrouvons le vrai caractère de Schopenhauer. La physionomie intellectuelle et morale de l'auteur du *Monde comme Volonté* s'y dessine en pleine lumière. Le fameux pam-

phlet sur la *Philosophie universitaire* est des plus intéressants pour la connaissance des attaques dirigées par Schopenhauer contre les « enfants bâtards de Kant », c'est-à-dire contre la trinité Fichte, Schelling, Hegel. Trois traits principaux du caractère de Schopenhauer s'y affirment jusqu'à l'outrance : un orgueil démesuré pour sa propre valeur ; une haine invétérée contre ses contradicteurs ou contre ceux qui feignent de l'ignorer; enfin, une jalousie monstrueuse due en partie à l'insuccès de l'auteur de la *Quadruple Racine*, en partie à la forte concurrence que lui fait la trinité à la mode. Aussi Schopenhauer ne ménage-t-il pas ses expressions. Fichte est un singe, et Hegel un bousilleur. Schopenhauer recherche la vérité, et non une chaire. Il ne semble pas se rendre un compte exact de la fin poursuivie par l'Université, qui est moins de faire la science, comme le dit M. Ribot, que de l'enseigner. Il entre en fureur dès qu'il entend prononcer le mot *Absolu*. Il appelle les écrits de Philon « de répugnantes capucinades juives ». Il faut lire en détail ce chapitre sur l'histoire de la philosophie où Schopenhauer porte des jugements si incisifs sur tous ses prédécesseurs. La dernière partie du livre, intitulée : *La chose en soi et le phénomène*, achève de nous renseigner sur le système du fameux disciple de Kant. Enfin, les aphorismes psychologiques sur quoi se ferme le livre nous rappellent les pensées de Chamfort dont Schopenhauer s'est tant inspiré. Une seule citation suffira. « Les grands éloges que maints maris font de leurs femmes s'adressent d'ordinaire au jugement dont ils ont fait preuve en les choisissant. Peut-être sont-ils guidés par le sentiment de cette idée qui a été émise un jour : C'est en mourant et en choisissant sa femme que l'homme montre ce qu'il vaut. » Cette série des *Parerga : Philosophie et philosophes* est la plus curieuse et la plus utile pour pénétrer dans l'intimité du philosophe de l'expérimentation.

T. DE VISAN.

GRUNDLINIEN EINER NEUEN LEBENSANSCHAUUNG, von Rudolf Eucken, grand in-8°, 314 pages. Verlag von Veit et Comp., in Leipzig, 1907.

« Lignes fondamentales d'une nouvelle philosophie pratique. » Ce livre reprend et groupe les idées que l'auteur avait déjà exposées dans de nombreux ouvrages. M. Eucken combat pour une « nouvelle conception de la vie » ; il s'adresse à tous ceux qui sont mécontents des métaphysiques courantes et du christianisme lui-même

sous sa forme actuelle. A ce point de vue, il ne se fait pas illusion : « Notre recherche ne peut espérer un accueil amical qu'auprès de ceux qui regardent comme un vrai problème ce qui nous occupe ici » (p. v) ; et plus loin : « Celui qui vise à une conception nouvelle de la vie confesse par là même que les conceptions existantes ne satisfont plus l'humanité » (p. 1). On voit tout de suite que M. Eucken ne s'adresse pas à nous. Que propose-t-il aux autres ? Il n'est pas toujours aisé de le voir : son style est obscur, vague ; les métaphores abstraites le surchargent, et une terminologie toute personnelle s'ajoute aux autres difficultés d'interprétation. Il semble qu'en définitive, M. Eucken invite les esprits à se rallier à un christianisme épuré, c'est-à-dire à un christianisme rationaliste, comme à la religion qui doit donner un sens et une portée à la vie.

L'ouvrage a deux grandes parties, critique et constructive. Dans la première, qui occupe le tiers du volume, l'auteur expose et juge de son point de vue les doctrines anciennes et récentes ; dans le chaos que présentent les temps actuels, il distingue cinq conceptions dominantes, religieuse et idéaliste d'un côté, de l'autre scientifique, sociale, subjectiviste. Les conceptions du premier groupe reconnaissent l'existence d'un monde invisible auquel nous avons à nous adapter ; les autres, au contraire, tendent « à plonger l'humanité dans la réalité immédiate » (p. 4). Toutes rencontrent des difficultés, révèlent bientôt leur insuffisance et aboutissent finalement à poser un problème. Considérons par exemple la religion : d'une part elle implique, nous dit-on, une façon de penser anthropomorphique parfaitement étrangère à l'esprit qui règne avec succès dans tous les domaines de la science ; c'est une chose finie ; d'autre part, il est incontestable qu'avec la religion, ce qui s'en va, c'est ce qui contribuait à donner à la vie une signification et une noblesse. Que faire ? Quelle conduite tenir ? Voilà le problème.

La deuxième partie de l'ouvrage a pour but de préciser les questions que la première partie a soulevées et d'indiquer la voie où les esprits doivent s'engager pour y répondre. Il ne s'agit pas d'une réponse à obtenir par voie dialectique ; M. Eucken se propose plutôt de promouvoir un mouvement, d'amener ses lecteurs à des résolutions et à des actes. — Sous sa forme la plus générale, l'alternative à laquelle la critique des conceptions anciennes nous accule, peut se formuler ainsi : « ... Il s'agit de savoir si l'homme doit définitivement abandonner la place prédominante qu'il a toujours revendiquée, ou s'il est capable d'un renouvellement intérieur qui l'élève à la hauteur des tâches nouvelles et des circonstances » (p. 87).

M. Eucken part de la considération de la vie humaine dans son apparence extérieure ; il étudie l'homme en tant qu'il fait partie de la nature (pp. 88, sqq.), mais c'est pour passer bientôt à l'homme en tant qu'il s'élève au-dessus de la nature. Il y a des actes qui sont caractéristiques de l'humanité : « Nous appartenons à la nature, c'est vrai, mais nous le savons, et cette science suffit pour nous élever au-dessus d'elle. Dans le savoir, si minime qu'on le suppose, en l'entendant même d'une simple reproduction ou copie d'événéments extérieurs, se cache une autre espèce de vie que celle que déploie la nature dans l'espace et dans le temps. Connaître, ce n'est pas seulement percevoir les éléments, c'est les maintenir en présence, les lier en une chaîne : comment cela se pourrait-il faire, si le connaissant ne sortait lui-même de la succession pour envisager l'ensemble d'un point de vue supérieur » (p. 91) ?

Ce n'est pas tout ; et l'homme, qui dépasse la nature, doit aussi se dépasser lui-même, réaliser le surhomme (p. 139). M. Eucken explique comment dans ce travail l'histoire a un rôle à jouer : elle doit nous permettre d'assimiler à notre présent ce qui dans le passé n'appartient pas en droit au passé, mais participe de l'intemporalité de la vérité (pp. 153, sqq.). — Qu'est-ce, d'autre part, que la vérité pour notre auteur? Ce n'est pas « un accord de notre pensée avec un monde brut, donné extérieurement ; car la spontanéité, l'originalité de la vie intérieure rend impossible l'introduction d'un élément étranger qui n'aurait pas subi de changement essentiel ; et d'ailleurs on ne peut comprendre comment quelque chose qui nous serait étranger pourrait jamais nous attirer et nous exciter » (p. 177). Tout autre est la conception qu'il convient de s'en faire. Au sein de notre vie, nous dit M. Eucken, « se développe une activité, laquelle s'étend de plus en plus, et aspire à tout dominer ; mais, en fait, elle rencontre de l'opposition ; bien des actes échappent à son domaine, bien des événements se passent en nous sans nous, nous portons intérieurement comme un poids mort, « quelque chose d'obscur et d'étranger » (p. 177). Aussi longtemps que dure cette opposition, la vie n'est pas une vie pleine, normale ; elle manque d'unité, de consistance, et il doit nous être douloureux de porter en nous quelque chose qui n'est qu'à moitié nôtre. S'efforcer de supprimer ce dualisme, c'est tendre à l'adéquation intérieure, c'est-à-dire à la vérité. Celle-ci pourrait donc, si nous avons compris, se définir, mais dans un sens métaphysique, l'adéquation de la volonté et de ses actes. « Ainsi la vie doit rechercher elle-même son unité, son achèvement ; et c'est là proprement le problème de la vérité. » La lutte pour la vérité n'est pas

une lutte pour quelque chose d'étranger à nous, « nous luttons pour notre propre existence » (p. 178).

Quel sera le criterium de la vérité ? « Étant donné cette conception... ce qui se présente comme vrai ne peut prouver son droit autrement que par son efficacité, c'est-à-dire par son pouvoir d'embrasser la vie entière et de l'élever au-dessus des oppositions dans un état où l'activité ait son plein et libre jeu » (p. 179).

De cette conception de la vérité est complémentaire une conception de la réalité. « Ici comme là, il s'agit de combattre la représentation tout extérieure que s'en fait une pensée naïve, représentation définitivement dépassée, mais qui, en raison de son évidence sensible, continue de s'affirmer tenacement chez des individus isolés... » C'est celle qui consiste à imaginer « la réalité comme un espace où seraient englobés les choses et même les hommes, espace présenté extérieurement par les sens et *donné ;* en sorte qu'il n'y ait que ce qui s'offre dans le système des phénomènes sensibles, qui soit tenu pour réel. Suivant cette conception ptolémaïque... tout ce qui n'est pas sensible devient pure illusion, même la vie de l'esprit, alors cependant que c'est en elle seule que nous trouvons tout ce que nous savons de le réalité. Mais comme la science nous a délivrés de la conception de la nature qu'avait vulgarisée Ptolémée, ainsi, et avec une égale force, le développement même de la vie nous a fait dépasser la conception ptolémaïque de la réalité... La concience devient le terrain où doit s'éprouver ce qui prétend à la réalité ; par contre, tout ce qui participe de l'extérieur recule dans le lointain, devient problème... » (p. 181). La réalité n'est rien d'autre que le contenu que la vie se trouve en s'approfondissant : « Ce n'est pas un fait, mais un problème et un idéal, elle est différente avec les individus, les peuples et les temps ; chacun se fait sa réalité... Et ce qui nous sauve cependant d'un relativisme subversif, c'est la reconnaissance d'une vie spirituelle supérieure aux entreprises humaines et à laquelle les hommes participent » (p. 184).

Cette participation de l'homme à une vie supérieure, c'est ce qui constitue la religion, la *religion universelle*. Les idées qui suivent ont été développées dans deux ouvrages du même auteur, auxquels il nous renvoie : *Le contenu de vérité de la religion* et le *Combat pour donner un contenu à la vie spirituelle* (p. 216). Ce qui spécifie la religion universelle, c'est que les idées religieuses y restent très générales, indéterminées ; on parle de la divinité, du divin, point d'un Dieu personnel ; on sent qu'on participe à une vie supramondiale, on n'aspire point à une immortalité individuelle. Mais il arrive que des

oppositions s'élèvent contre la religion universelle ; elles procèdent de la nature en lutte contre l'esprit, de la civilisation qui veut se servir de la vie spirituelle comme d'un moyen au lieu de s'y soumettre et de la servir, etc... Et de la nécessité de surmonter ces oppositions sort, comme un expédient ou un stratagème, la *religion caractéristique* ou positive : celle-ci revendique pour s'accréditer une révélation immédiate de Dieu à certains hommes, destinée d'ailleurs à être communiquée à tous. La religion ne perd pas sa portée universelle en acquérant une forme caractéristique ; mais les idées qu'elle promeut deviennent concrètes : l'homme parle d'un Dieu personnel et apprend à connaître sa destinée, qui est de collaborer au royaume du ciel. Parmi les religions positives, c'est dans le Christianisme que selon M. Eucken se réalise le mieux l'essence d'une religion caractéristique. Seulement, pense notre auteur, le christianisme sous sa forme historique actuelle est lié au passé : il faut l'en détacher pour qu'il ait toute son efficacité.

Le lecteur se souvient peut-être d'avoir rencontré les mêmes idées chez Lessing ou dans l'ouvrage de Kant sur *La religion dans les limites de la raison*. Ce sont à peu de différences près celles qu'on retrouve dans l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* d'A. Sabatier. Elles ne vont à rien moins qu'à dissoudre le christianisme. Nous ne savons pas ce qu'un incroyant peut penser de l'ouvrage de M. Eucken ; mais ses thèses, mystiques et fidéistes par un côté, sont, dans un autre sens, trop foncièrement rationalistes pour qu'un catholique, en les voyant, ne sache pas d'emblée à quoi s'en tenir.

M. T.

II. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PHILON, par l'abbé Jules Martin, Paris. Alcan (collection *les Grands Philosophes*), 1907 ; 303 pages in-8°. Prix : 5 francs.

En rendant compte, l'an dernier, des deux thèses de M. Guyot sur Philon, je faisais remarquer le peu de soin avec lequel l'auteur avait lu son texte. C'est un reproche que l'on ne saurait faire à M. Jules Martin. Le *Philon* qu'il nous donne aujourd'hui dans la collection des *Grands Philosophes* témoigne une étude très attentive des ouvrages de Philon. Les nombreuses citations, les renvois plus nombreux encore qui émaillent ses notes, ne sont point des emprunts faits à d'autres,

mais bien le fruit d'une lecture personnelle. Dès les premières pages, on se sent en contact avec l'auteur qu'on étudie ; la description qui nous est donnée là de sa manière et de son style est soutenue et animée par ces impressions personnelles que nulle érudition ne saurait suppléer. Le même caractère se retrouve dans tout l'ouvrage ; et s'il suffisait, pour traiter de la philosophie de Philon, de lire attentivement ses œuvres et de rendre vivement l'impression reçue, il faudrait reconnaître que M. Martin a excellemment rempli sa tâche.

Malheureusement on a vis-à-vis d'un historien d'autres exigences que ce livre ne satisfait guère. On demandera d'abord à l'auteur de travailler sur un texte bien établi. M. Martin ne s'en est pas soucié ; ici ou là, il s'avise que le texte de l'édition de Paris (de 1640), dont il se sert volontiers, est inintelligible ou fautif ; il le corrige par conjecture, en introduisant une négation (1) ou en supprimant un mot (2) ; il eût mieux valu s'en référer à une édition critique. On sait que le premier volume de l'édition Cohn-Wendland a paru depuis plus de dix ans (1896) (3) ; M. Martin l'ignore, et il écrit (p. 4, n. 4) : « Jusqu'ici, deux éditions qui comptent : 1° celle de Hœschell, Lutetiæ Parisiorum, 1640, un vol. in-fol. ; 2° celle de Mangey, Londini, 1742, deux vol. in-fol... Une édition définitive reste encore à faire. »

Même insouciance pour les questions d'authenticité. « M. Massebieau rejette le traité de *l'Incorruptibilité du monde*, et considère comme douteux le traité du *Monde*... La discussion, fort intéressante et fort utile à suivre, n'impose nullement une conclusion » (p. 5). Et, sans s'en mettre plus en peine, M. Martin utilise indifféremment tous les traités ; tel de ses chapitres, sur l'univers (pp. 209, sqq.), repose principalement sur ce traité de *l'Éternité du monde*, dont l'authenticité lui est si indifférente. Ici encore cependant, les éléments de discussion ne faisaient pas défaut : depuis la dissertation de Massebieau (1889) a paru l'édition du *De æternitate mundi*, par M. Cumont (4), et depuis lors la question semble définitivement tranchée (5).

(1) P. 186, n. 2.

(2) P. 191, n. 2 ; cf. p. 134, n. 2 ; p. 137, n. 5 ; p. 150, n. 6 ; p. 213, n. 1 ; etc.

(3) Le deuxième volume a paru en 1897 ; le troisième en 1898 ; le quatrième en 1902 ; le cinquième en 1906. Ce dernier volume s'arrête à la fin du *De exsecrationibus* (p. 437 du tome II de Mangey). En même temps que l'édition critique, paraissait une *editio minor* contenant le texte grec sans les introductions et les notes.

(4) Philonis *de æternitate mundi* edidit et prolegomenis instruxit F. Cumont. Berlin, Reimer, 1891, xxxii-76 pages in-8°.

(5) Cf. Drummond, art. *Philo* dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, extra volume, p. 198.

Cette ignorance des éditions les plus importantes est un indice trop clair de la négligence qu'a mise l'auteur à étudier la bibliographie de son sujet. Les listes, d'ailleurs fort incomplètes (1), qui se trouvent en appendice, ne feront illusion à personne ; si M. Martin a vu les livres qu'il cite, à coup sûr il ne les a guère pratiqués : dans la plupart des questions qu'il discute, il sait ce qu'en ont dit nos grands théologiens du XVIIe siècle, Petau, Thomassin, Huet, les éditeurs bénédictins, et on ne peut que l'en féliciter vivement ; mais il ignore les opinions des savants contemporains, de ceux-là même qui figurent dans ses listes bibliographiques (2).

Dans toute étude historique, ce dédain des travaux d'autrui est dommageable ; dans le cas particulier de Philon, il est plus grave encore : le plus souvent, la pensée de Philon n'est pas originale ; elle est commandée par les influences qu'elle a subies ; or, il est impossible de discerner ces influences, si l'on n'a étudié de près le syncrétisme de cette époque : depuis vingt ou trente ans surtout, cette étude a été très activement poussée, et si l'on ne s'est initié à ces travaux, on ne peut espérer donner de Philon qu'une connaissance bien incomplète.

Traitant de la théorie des puissances, M. Martin (p. 65) pense que Philon a emprunté ce concept à la tradition juive et le terme δύναμις aux Septante. Les exemples qu'il donne ne sont pas probants (3), et la thèse elle-même est inexacte : la théorie des puissances n'est pas spécifiquement juive, mais elle appartient au syncrétisme religieux de l'époque et elle revêt chez Philon une forme hellénique (4).

(1) Parmi les omissions les plus importantes signalons celle de Keferstein, Wendland, Schurer, Bousset, Freudenthal, Friedlander.

(2) Quelques exemples suffiront, choisis entre beaucoup d'autres : pour les « ressemblances entre saint Ambroise et Philon », on nous renvoie (p. 284, n. 1) à Thomassin, dom Touttée, dom de Friche et dom Le Nourry ; le sujet est traité avec beaucoup plus de précision et de richesse par Siegfried : *Philo u. Alex.*, p. 371-391 ; de plus, les passages où saint Ambroise a traduit ou imité Philon sont cités *in extenso* dans l'édition de Philon par Cohn et Wendland. — Sur les rapports entre Philon et l'*Epître aux Hébreux*, l'ouvrage le plus récent qui soit cité (p. 280, n. 1) est celui de Carpzow (1750). Ici encore M. Martin eût dû mentionner Siegfried (p. 321-330), sans parler des nombreux commentaires ou dissertations dans lesquels la question est discutée. Cf. H.-J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 290, n. 1. — Sur l'interprétation juive des prophéties messianiques, nous sommes renvoyés (p. 35, n. 4) à Huet, Grotius, Estius, et R. Simon : le seul ouvrage contemporain que M. Martin ajoute à cette liste est son *Apologétique traditionnelle*.

(3) Voici ces exemples : *Isai.*, XIII, 13 : κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων. — *Ps.* XVIII, 10 : κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός ἐστιν οὗτος κύριος τῆς δόξης. — *Sap.* VII, 25 : ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. — Inutile de montrer que ces trois passages ne contiennent pas la théorie philonienne des puissances.

(4) Plutarque, dans son traité d'*Isis et d'Osiris*, postérieur à Philon mais certainement indépendant de lui, représente les puissances comme les ministres du

Un peu plus bas (p. 216), M. Martin expose les considérations que Philon aime à faire sur les nombres ; pour indiquer ses sources, il se borne à dire : « Philon avait étudié les Pythagoriciens : il nomme et il cite Philolaüs et Ocellus. » Il eût été facile de préciser davantage : il suffisait de parcourir l'ouvrage classique de M. Schmekel sur le *Moyen Portique* (1). Varron, Macrobe, Thrasylle et Philon y sont longuement comparés pour leurs considérations sur le nombre sept, et ils sont ramenés à leur source commune : le commentaire de Posidonius sur le *Timée*.

La même influence a été relevée par d'autres critiques dans l'angélologie et la démonologie de Philon (2) ; M. Martin cite (p. 227) le passage bien connu du *De Gigantibus*, où l'existence des âmes séparées est ainsi démontrée : « Nécessairement, dans l'univers entier, il devait se trouver des âmes ; les parties primitives et plus élémentaires devaient avoir chacune une race particulière de vivants... Il est donc nécessaire que l'air, lui aussi, soit rempli de vivants. » Cet argument, qui est très familier à Philon (3), est classique chez les Stoïciens (4), et semble surtout développé par Posidonius (5).

Cette ignorance des sources est surtout fâcheuse dans l'étude des questions les plus graves, sur Dieu, par exemple, ou sur le logos. Sur le Dieu ἄποιος de Philon, M. Martin commet à peu près (p. 54) les mêmes confusions que M. Guyot ; on me permettra de ne pas les discuter à

logos, et comme le secondant dans le gouvernement du monde : *Is. et Os.*, LXVII : ὥσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἑνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης, καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων, ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι. Cf. *ib.*, XXXIII, LI, LV, LXI, etc. — Déjà dans l'*Epinomis*, ouvrage apocryphe mais peu postérieur à Platon, on trouve huit puissances (δυνάμεις) : le soleil, la lune, le ciel des étoiles fixes et les cinq planètes *Epin.*, IX, 986 a. Chez les stoïciens, ce concept des puissances joue un rôle plus important, et c'est à eux, semble-t-il, que Philon l'a emprunté (cf. SCHURER, *Gesch. des jüd. Volkes, III*. 553 ; Athenag., *leg.* 16 ; etc.). — Plus tard, dans les livres hermétiques, on voit de même dix puissances divines qui viennent au-devant de l'âme et la purifient. Les plus hautes d'entre elles sont le bien, la vie et la lumière (Cf. REITZENSTEIN : *Poimandres*, p. 342).

(1) A. SCHMEKEL : *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 409-428.

(2) R. HEINZE : *Xenokrates*, pp. 112 sqq.

(3) Cf. *De somniis* I, 22 (Cohn-Wendland, n°s 135, sqq.) ; *de plantat.* 3 (11 sqq.) ; *de conf. ling.* 34 (174).

(4) Sext. Empir., *advers. mathemat.*, IX, 86.

(5) R. HEINZE : *Xenokrates*, p. 97. — Cette influence de Posidonius sur Philon est des plus importantes à relever. Elle fait comprendre sous quelle forme déjà mêlée de platonisme le stoïcisme est parvenu à Philon. Elle explique aussi, je crois, l'étrange parenté de pensées et même de vocabulaire que l'on constate entre Philon et Plutarque, dépendant l'un et l'autre d'une source commune.

nouveau (1). Sur le logos, il commence (p. 57) par cette affirmation déconcertante : « Philon n'ignore pas absolument la Trinité » (2) ; il poursuit en déclarant que la théorie du Verbe est chez Philon « bien embrouillée » ; elle l'est en effet, mais elle le devient encore bien davantage, quand on ne peut pas discerner les différentes sources d'où elle procède. Sur ce point comme sur la plupart des autres, l'étude de M. Martin marque un recul considérable sur celle de Drummond.

Il y aurait injustice cependant à aller aussi loin qu'un critique italien, et à affirmer que ce nouveau livre sur Philon est inférieur même à celui de M. Herriot (3). Nous le disions au début, et nous tenons à le redire encore, M. Martin a eu le grand mérite de lire Philon attentivement, et de mettre son lecteur en contact immédiat avec l'auteur qu'il étudie. Cela suffit, sinon à donner à son livre une grande valeur historique, du moins à en rendre la lecture intéressante et utile.

J. LEBRETON.

III. — ESTHÉTIQUE

LE SENS DE L'ART, par Paul Gauthier. Un vol. in-16 de XXIII-269 pages. Hachette, Paris, 1907.

Lorsque j'ouvre un livre d'esthétique, je ne puis me défendre d'une certaine appréhension. Vais-je me heurter à une théorie métaphysique ou à des chiffres ? Il est à remarquer, en effet, que tandis que les uns noient la beauté dans je ne sais quel océan d'abstractions intellectuelles, d'autres ne cherchent qu'à mesurer, au moyen d'instruments de précision, les manifestations psycho-physiologiques du beau sur nos organes, l'œil ou l'ouïe. Ces deux méthodes sont sans doute excellentes, à condition qu'on les applique à d'autres objets qu'à l'esthétique ; car, au lieu de beauté, nous n'appréhendons ici qu'un organisme et là que des concepts. Le beau n'existe pas plus en soi dans l'entendement qu'il n'existe intrinsèquement dans la nature.

(1) Cf. *Revue de Philosophie*, 1er janvier 1907, pp. 47 sqq.

(2) En guise de preuve, M. Martin allègue en note un texte où se trouve le mot *Trinitas* : il suffira de remarquer que ce texte latin est traduit de l'arménien qui est traduit du grec.

(3) Uberto Pestalozza, dans le *Rinnovamento*, juillet-août 1907, p. 208-218.

La beauté n'est jamais goûtée qu'en fonction d'une émotion, elle est d'origine purement intérieure et affective. L'esthétique, comme son nom l'indique, est d'abord un plaisir des sens. Faute de n'avoir pas pris l'expression esthétique pour base de leurs théories, quantité de philosophes nous ont donné de gros traités d'art où l'essence même de la beauté est étouffée sous le poids de la raison.

Il nous faut donc rendre grâce à M. Gaultier de traiter l'esthétique en véritable esthéticien, je veux dire en psychologue qui fait dans ses analyses la plus large part à l'instinct, à tout ce côté affectif de la création artistique. Qu'est-ce que l'art? se demande l'auteur. L'art n'a pas pour but ni l'utile, il est une finalité sans fin, comme disait Kant ; ni la vérité, la logique n'en épuise pas le contenu ; ni le bien, car il est des chefs-d'œuvre indifférents ou étrangers à la morale. L'œuvre d'art « est, en son fond, la manifestation d'une activité spontanée qui se déploie d'elle-même, en dehors de toute fin extrinsèque et sans effort, pour le plaisir et comme pour se jouer ». L'activité esthétique est donc une activité de jeu, mais un jeu très spécial, un jeu créateur de beauté. Le problème revient à définir la beauté. Or, la beauté n'existe pas abstraitement, comme le voudraient les objectivistes, la nature n'est pas non plus créatrice de beauté. Les subjectivistes ont vu plus clair en faisant de la beauté un état de notre sensibilité ; si beaucoup d'esthéticiens ont eu le tort de réduire le beau à un simple plaisir des sens en identifiant l'art à l'agréable, on ne peut nier que le plaisir esthétique n'est jamais goûté qu'en fonction d'une émotion. La grande originalité de M. Gaultier est d'avoir montré que la beauté n'est autre chose que l'émotion esthétique incarnée en systèmes de formes, de lignes, de couleurs, de reliefs ou de sons. L'émotion que le beau détermine dans l'âme du spectateur « n'est que la répercussion et l'écho de celle que vécut l'artiste ». « Incarnation de la sensibilité de l'artiste, qui chante, pour ainsi dire, en elle, l'œuvre d'art n'a pour rôle que d'émouvoir esthétiquement les sensibilités d'alentour. » Il n'y a d'art que de l'homme. L'art est la révélation émotive d'une personnalité. L'art est la nature interprétée par la sensibilité de l'homme.

Ces heureuses formules qui sont encloses dans le premier chapitre *Qu'est-ce que l'art?* nous donnent la clef de tout le livre. Les œuvres d'art sont instructives en proportion de ce qu'elles nous révèlent sur la sensibilité et le style de leurs auteurs (cf. le chapitre : *Ce qu'enseigne une œuvre d'art*. La moralité d'une œuvre doit encore être cherchée dans la qualité d'émotion que cette œuvre manifeste (cf. *La moralité de l'art*). L'émotion esthétique invite l'artiste à sortir de soi et à participer à la vie ambiante, d'où *le rôle social de l'art*. Enfin, si l'œuvre

d'art ne vaut que par l'émotion esthétique qu'elle renferme, on comprend qu'il n'y a de vraie critique d'art que sentie (cf. *La critique d'art*).

Ce bref résumé suffit pour prouver l'unité du livre et l'originalité de l'auteur. Grâce à cette idée directrice : l'émotion esthétique incarnée dans une œuvre, M. Gaultier a écrit un ouvrage du plus haut intérêt où la variété des aperçus ne le cède qu'à une documentation très sérieuse. Peut-être aurions-nous aimé trouver dans le *Sens de l'art* un chapitre de psychologie pure sur la genèse de cette émotion esthétique, où cette émotion aurait été différenciée de toutes les autres émotions. Il existe en effet dans l'émotion esthétique un *quid proprium* qui la distingue des autres données affectives. Mais le dessein de M. Gaultier était moins d'entrer dans le détail que de nous donner un livre d'ensemble sur l'art envisagé sous le point de vue de l'immanence. Par là M. Gaultier se rapproche des grands esthéticiens contemporains, de Lipps en particulier, dont la théorie de l'*Einfühlung* rompt les attaches avec l'intellectualisme si préjudiciable à toute doctrine esthétique. Je recommande aussi à M. Gaultier un article de M. A. Leclère intitulé : *La genèse de l'émotion esthétique*, article paru dans les *Archives de psychologie* en novembre 1904, qui complète à la perfection le *Sens de l'art*. Félicitons enfin M. Gaultier de nous avoir offert un livre qui est une véritable œuvre d'art par l'ordonnance des parties et par la qualité d'un style vivant et limpide comme la petite source des montagnes.

T. DE VISAN.

PHILOSOPHIE ET DRAME, par Gustave Robert. Un vol. in-18 de 262 pages. Plon, Paris, 1907.

Les commentaires suscités par l'étude des drames wagnériens sont innombrables. La raison en est que l'auteur de *Parsifal* a souvent varié dans ses idées et qu'il demeure impossible de ramener l'œuvre de Wagner à une unité de doctrine. M. Robert a pensé que chaque drame révèle pourtant « une idée maîtresse à laquelle tout le poème se subordonne harmonieusement ». Aussi nous offre-t-il un commentaire précis de chaque drame.

Je m'étonne que M. Robert n'ait pas plus insisté sur les lois mêmes du génie dont la plus essentielle consiste précisément dans la multiplicité de sens qu'une œuvre hors de pair nous propose. Il est clair que nous ne pouvons enfermer l'œuvre de Wagner dans une for-

mule, et c'est tant mieux. L'essence du génie est de concevoir des poèmes aussi vastes que la vie où chaque intelligence peut puiser ce qui lui convient. On se rappelle la lettre de Dante à Can Grande sur le sens de sa *Divine Comédie*, qui n'est pas simple, y dit-il, mais multiple, *polysemus*, et dont l'intention ne peut être saisie qu'au moyen d'une quadruple interprétation : *littérale, allégorique, anagogique* et morale. On sait aussi que les tragédies grecques s'adressaient à la fois à la foule et aux initiés et qu'il y a dans une pièce de Sophocle un sens exotérique et un sens ésotérique. Je reconnais donc comme très intéressante et très *juste* l'interprétation que M. Robert nous donne de chaque drame de Wagner, mais on doit aussi reconnaître, je crois, qu'elle ne détruit en rien les commentaires d'un Schuré, d'un Ernst, d'un Chamberlain, par exemple.

Je suis bien plus d'accord avec l'auteur, lorsqu'il nous parle des déformations que Wagner fit subir à certaines idées philosophiques. C'est la seconde loi du génie de s'assimiler selon son tempérament propre les doctrines environnantes. Wagner connut assez tard Schopenhauer, et, s'il donne parfois dans ses écrits théoriques un commentaire assez exact du *Monde comme Volonté*, dans sa brochure sur *Beethoven* notamment, en revanche l'auteur de *Parsifal* en use largement avec son modèle dans ses drames qui vont même jusqu'à contredire la philosophie de Schopenhauer. M. Robert montre cela très bien pour *Parsifal* et pour *Tristan*. Il aurait pu insister sur l'influence de Gobineau chez Wagner ; là encore, le célèbre artiste n'a pris à l'auteur des *Pléiades* que ce qui pouvait aider à illustrer les idées de *Religion et Art*.

Je souscris enfin pleinement à la thèse qui nous représente Wagner non pas comme un révolutionnaire complet, mais comme un artiste qui fait de l'art sa vraie religion. Wagner a tiré de l'art même sa morale et sa discipline intellectuelle. C'est de ce point de vue qu'il juge l'humanité ! Il hait l'autorité de l'Église parce que l'Église pour lui c'est la routine. Au dessus trône Dieu compatissant qui accorde à Tannhaeuser le pardon que le Pape lui refuse. De même, l'art ne va pas sans amour, l'artiste est celui qui aime. L'amour sera donc le grand principe régénérateur. Pour avoir préféré l'or à l'amour, Wothan et la race des dieux seront exterminés ; leur œuvre est mauvaise, ils doivent renoncer à régner et faire place au surhomme qui saura faire prévaloir l'amour et la force.

Somme toute, le livre de M. Robert est un excellent guide dans l'étude de la philosophie de Wagner ; l'esprit de système en est absent, et malgré que certains points de cette philosophie si complexe

soient élucidés un peu à la légère, par exemple la question du mysticisme wagnérien, on ne peut que féliciter l'auteur de nous offrir des aperçus neufs et bien documentés.

T. DE VISAN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

NOTES D'ÉDITION

CH. DARWIN. — LA DESCENDANCE DE L'HOMME ET LA SÉLECTION SEXUELLE, traduit par Edmond Barbier, d'après la seconde édition anglaise revue et augmentée par l'auteur. Préface de Carl Vogt. 1 vol. gr. in-8° de xv-656 pages avec 38 planches hors texte : 3 francs. Librairie C. Reinwald-Schleicher frères, éditeurs, Paris, 61, rue des Saints-Pères.

La Descendance de l'Homme est l'ouvrage le plus remarquable de Darwin. Il examine si l'homme, comme toute autre espèce, descend de quelque forme préexistante, le mode de son développement et la valeur des différences existantes entre les races humaines. Il parvient à cette conclusion qu'il y a bien moins de différences entre l'homme et les singes supérieurs qu'entre ceux-ci et les singes inférieurs, et cela tant au point de vue physique qu'intellectuel.

La sélection naturelle ne parut pas suffisante à Ch. Darwin pour expliquer la descendance de l'homme ; mais il vit très rapidement que la sélection sexuelle qui s'exerce dans toute la nature explique cette origine d'une façon parfaite. Aussi trouvera-t-on dans cet ouvrage toute la théorie de la sélection sexuelle et son application à un grand nombre d'espèces.

Cet ouvrage illustre, fruit de longues méditations d'un des esprits les plus puissants qui aient honoré l'humanité, est appelé, dans cette édition

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

à bon marché, à un succès de librairie sans précédent. Toutes les bibliothèques tiendront à honneur d'en posséder un exemplaire.

L'ouvrage est accompagné de 38 planches hors texte.

JEANNE D'ARC GUERRIÈRE, *Étude militaire sur les campagnes de Jeanne d'Arc,* avec cinq cartes ou plans, par le général Canonge. 1 vol. in-18 jésus, broché : 2 francs. Nouvelle Librairie nationale.

Au 8 mai 1907, l'anniversaire de la délivrance d'Orléans fut la cause d'un conflit passionné sur le caractère des fêtes de Jeanne d'Arc. Un Gouvernement et une secte, volontairement oublieux de notre histoire, ont voulu faire une cérémonie républicaine et anticléricale en l'honneur de la vierge que l'Église a placée sur ses autels et dont la mission patriotique fut d'aller reconnaître le roi à Chinon et de le mener sacrer à Reims.

Ces explications à contre-sens de l'intervention providentielle d'une jeune fille, — intervention victorieuse et rédemptrice, — au moment le plus critique de notre histoire nationale, ont aussi peu de chance de fausser celle-ci que de la faire passer pour une légende. Les faits sont trop clairs.

Le général Canonge, qui fut un des professeurs les plus estimés à l'École de Guerre, et dont les ouvrages techniques font autorité, s'est plu à étudier de près, de ce point de vue professionnel, les campagnes de Jeanne d'Arc. Celles-ci ont été victorieuses, mais elles ne l'ont pas été contre toutes les règles de l'art, bien au contraire.

La claire vision du but à atteindre, l'amour de l'offensive, une foi inébranlable dans le succès final, du courage, de la décision et de la persévérance, la connaissance du prix du temps, un ascendant moral extraordinaire capable de maintenir la discipline et de réaliser l'unité d'action : telles sont les précieuses qualités qui font les grands capitaines et qu'on s'étonne de trouver dans Jeanne d'Arc.

Ce sont ces *vertus de chef* qui permettent de comprendre les victoires de Jeanne, les défaites des Anglais et le salut de la France au xve siècle.

LE PROCÈS DE JÉSUS, par Giovanni Rosadi, traducteur de Mena d'Albola. 1 vol. in-16, 3 fr. 50. Librairie académique, Perrin et Cie, Paris.

Rien ne laisse à désirer dans la façon dont le sujet a été traité par M. Rosadi, et il n'existe guère d'ouvrage du même genre supérieur à celui-ci en érudition et en autorité. Le mérite de cette œuvre consiste surtout dans son minutieux examen des législations mosaïque et romaine, appliquées au procès de Jésus, comprenant, sans rien négliger, toute la tragédie qui commence devant le Conseil des Anciens et des Prêtres, constitué en tribunal, pour décréter la mort de la victime désignée, et qui aboutit au *Consummatum est* du Calvaire.

Cette narration, et la discussion de droit qui se greffe dessus, est d'une

sûreté et d'une précision remarquables. L'examen historique, critique et juridique de l'auteur met en pleine évidence cette grande vérité : que le procès fait à Jésus fut la plus grande et la plus mémorable des injustices. La mort du Galiléen fut un assassinat politique.

Ce livre doit être lu, non seulement par les juristes et les érudits, mais encore par tous ceux qui s'occupent des sciences sacrées, de l'éloquence évangélique et de l'ascétisme chrétien.

LA FRANCE ET LA PRUSSE AVANT LA GUERRE, par D. Richard Cosse, tome II. — La politique de Sedan (Suite du tome Ier : *La politique de Sadowa*). Chaque volume in-18 jésus broché, 3 fr. 50. Nouvelle Librairie nationale.

La bataille de Sadowa, qui décida, le 3 juillet 1866, du sort de l'Allemagne, — du sort de la France, — fut pour nous une leçon incomprise. Quatre ans plus tard, le vigoureux réalisme de la politique bismarckienne triomphait une seconde fois des rêves indécis qui mariaient chez nous une politique humanitaire au principe des nationalités.

La candidature Hohenzollern fut l'incident décisif qui mit aux prises non seulement deux hommes, mais deux politiques et deux principes de gouvernement. Le volume précédent a déjà montré le désarroi de la politique impériale au moment précis où elle avait le plus besoin de cohésion et d'unité.

Les idées napoléoniennes et les manœuvres de Bismarck, à plus forte raison les démarches de M. de Thile ou de Benedetti, ont une *qualité* qui dépasse singulièrement, par la forte leçon d'histoire qu'on doit en tirer, la *personnalité* des acteurs, même des protagonistes.

SENSATIONS PAIENNES, par le Dr Paul Hartenberg. 1 vol. in-16, 3 francs. Félix Alcan, éditeur.

Bien connu dans le monde médical par ses travaux de neurologie et de psychologie, le Dr Hartenberg se révèle dans ce nouveau livre philosophe profond et styliste profond et pur. C'est dans le décor lumineux de la Grèce, parmi les ruines athéniennes, l'évocation de la beauté et de la sagesse antiques, qui viennent s'apposer au tableau magistral de l'Univers et de l'homme selon la Biologie contemporaine. La conclusion de ce parallèle est que la conception de la vie pour un savant actuel se rapproche singulièrement de la philosophie d'Epicure ; et qu'une éthique rationnelle moderne ne serait qu'un épicurisme rajeuni.

Dans ces pages, d'une éloquence logique et sincère, l'auteur montre non seulement comment pense, mais aussi comment doit sentir et agir dans la pratique l'homme qui veut mettre en accord ses doctrines et sa conduite. C'est là un côté particulièrement original de l'œuvre qui mérite d'être lue par tous ceux qu'intéresse l'évolution de l'esprit humain.

LA PSYCHOLOGIE DE LA FORCE, par Auguste Brasseur. 1 vol. in-8° de 3 fr. 75, Félix Alcan, éditeur.

Tel est le titre d'une étude très documentée de philosophie positive et de physique. Hâtons-nous de dire que ce travail s'occupe beaucoup plus de philosophie, de psychologie et de logique que de mathématiques. M. Brasseur nie l'existence de la *Force* qui n'est pour lui qu'un concept vide et trompeur, et il en demande la suppression du domaine scientifique. Dans la nature, l'auteur ne reconnaît que le *mouvement*. A cette occasion, il passe en revue les idées des grands philosophes et des plus illustres mathématiciens sur le *mouvement* et la *force*.

Pour appuyer sa thèse, M. Brasseur étudie la loi *physique*, la loi de *continuité*, la loi de *causalité*, la *résistance*, le *mouvement*, et finalement la *force*. Il indique les variations des mathématiciens dans la définition du concept *force*. Chemin faisant, il soulève les plus rudes questions, telles la *variation* des *lois de la nature*, la notion du libre arbitre, l'affinité expliquée par les *systèmes des mouvements*, etc., etc.

PÉRIODIQUES ALLEMANDS

PHILOSOPHISCHES IAHRBUCH

La plupart des travaux que nous avons à signaler aujourd'hui sont des travaux historiques.

Le Dr Uebinger fait une biographie de Nicolas de Trèves qui paraît être le même que Nicolas de Cuse, né en 1401 (*19 Band, Heft 4*). Nicolas était étudiant à Cologne en 1425. Il fut secrétaire du cardinal Orsini en 1426. On le trouve à Rome en 1430, et il reçut la prêtrise à Bâle en 1435.

Le Dr Endress s'occupe de Frédegise de Tours (*ibid.*), élève d'Alcuin, auteur d'un ouvrage intitulé : *De nihilo et tenebris*. Ce fut à son époque un personnage considérable, abbé à Tours, puis chancelier de Charlemagne. Il mourut en 834.

Le professeur Stölzle expose la cosmogonie de Newton (*20 Band, 4 Heft*). Cet illustre savant reconnaissait Dieu pour auteur du monde ; mais il n'a pas éclairci suffisamment le point de savoir si Dieu est l'auteur de l'état actuel du monde.

Le Dr Meyer nous entretient de la philosophie de la nature de Boyle (*ibid.*). Ce penseur combat les scolastiques et subit l'influence de Gassendi et de l'Ecole de Cambridge. Il admet le vide et les atomes. Tout vient des atomes en mouvement. Les qualités sensibles dépendent de leur grosseur, de leur forme et du mode de leur union. Boyle croit aux idées innées. Très faible philosophe, il ne se montre pas grand chimiste.

Le Dr A. Müller étudie Boltzmann (*ibid.*). Le penseur viennois a critiqué très finement les autres systèmes ; le sien est assez médiocre. Il était d'ailleurs excellent physicien et remarquable pour la mécanique. Son système est un mécanisme avec les atomes.

Le Dr Krings s'occupe du système d'éducation de Herbart (*ibid.*). Il traite dans cet article des opinions de Herbart sur la direction de l'enfant, sur la nécessité de l'autorité et sur le but dernier de l'éducation qui est la formation intellectuelle.

Le professeur Baur considère l'état actuel de la philosophie (*ibid.*).

Il juge que l'opinion revient à la philosophie. Un grand nombre d'ouvrages sont publiés sur la philosophie des sciences. Sans la philosophie la science n'est qu'un bureau de renseignements. M. Baur signale les progrès accomplis en logique et pour la théorie de l'induction. Enfin, la théorie de la connaissance est l'objet de travaux considérables dans toutes les écoles, et notamment chez les réalistes scolastiques.

En dehors de ces études d'érudition, il convient de signaler la réponse du professeur Gurberlet à M. Wentscher (*19 Band, 4 Heft*). Ce penseur, auteur d'une morale de la liberté, prétend que le christianisme y est contraire en nous inspirant le mépris du monde et nous donnant pour unique but le salut de l'âme. M. Wentscher croit peu à l'immortalité et a des doutes sur les preuves de l'existence de Dieu.

Le professeur Gutberlet montre que si le christianisme subordonne les biens de la terre à ceux du ciel, il ne les dédaigne pas cependant. La morale doit se régler sur la nature de l'homme : or l'homme dépend de ce qui l'entoure et de Dieu. Mais les biens de la terre n'existent que pour quelques heureux. Ceux du ciel sont offerts à tous. Sans Dieu, la vie sociale est impossible.

Le R. P. Klinke continue son étude sur l'instinct et cherche à en démêler l'origine (*19 Band, 4 Heft*, et *20 Band, Heft 1*). L'instinct s'explique par la tendance de l'être à sa satisfaction. Le nouveau-né tète pour calmer sa faim ; l'oiseau construit un nid pour le plaisir qu'il y trouve, comme l'enfant élève une montagne de sable. Il ne croit pas, comme Mgr Mercier, à la nécessité d'une image directrice. L'instinct lui apparaît comme une habitude réflexe disposant les nerfs de l'animal à un travail approprié à la satisfaction de ses besoins.

Ceci paraîtra peut-être insuffisant, mais le Révérend Père constate que toute théorie a ses difficultés. La théorie de l'évolution est sujette à de grandes objections. Les explications de Darwin, de Spencer, de Fouillée, etc., n'ont pas réussi à les résoudre. Nous ne connaissons point les facultés des bêtes très différentes des nôtres, et les rapports de l'âme et du corps sont profondément mystérieux.

Le Dr Stehle (*19 Band, 4 Heft*), poursuivant son étude sur l'imagination, nous parle des rêves prédisant l'avenir, de la vue des choses lointaines, de la télépathie, de l'usage de langues inconnues, etc. Dans toutes ces merveilles, un grand nombre ne sont pas suffisamment prouvées. Les ondes des spirites ne sont pas admissibles.

Il peut, en certains cas, y avoir des coïncidences ou des combinaisons d'images. En d'autres cas, on peut soupçonner l'action de Dieu ou celle des anges. Ces anges sont-ils bons ou mauvais, ce sont les circonstances qui doivent en décider.

Comte DOMET DE VORGES.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

COURS DE M. E. DURKHEIM A LA SORBONNE [1]

LA RELIGION. LES ORIGINES (*Suite*).

Les idées religieuses qui ont été étudiées dans les précédents comptes rendus n'épuisent pas toutes les croyances religieuses des peuples chez qui l'on trouve le *totémisme*.

L'âme.

D'abord dans toutes les religions que nous connaissons il y a un corps de croyances relatives à l'âme. L'Australien est convaincu que tous les individus des deux sexes ont une âme (2). Il n'est pas très facile de dire quel est, pour le primitif, le contenu de cette notion ; mais on remarquera qu'aujourd'hui encore, elle n'est pas beaucoup plus claire pour la moyenne des gens civilisés, et même pour les philosophes.

Voici pourtant les caractères essentiels que l'Australien attribue à l'âme : 1° Elle est conçue comme ayant, dans certains cas, des ressemblances avec le corps qu'elle habite ; elle a les mêmes appétits que lui ; elle est donc, en ce sens, matérielle ; 2° Néanmoins elle est

(1) Nous rappelons aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* que le compte rendu du cours de M. Durkheim est donné à titre purement documentaire. Il s'agit d'un simple exposé objectif, et non d'une adhésion aux idées de l'auteur.

N. D. L. R.

2 On ne connaît que deux exceptions : une tribu dans laquelle on croit que la femme n'a pas d'âme ; et une autre, où l'on admet que les enfants en bas âge n'en ont pas non plus. Encore ce deuxième cas est-il douteux, et le premier paraît-il récent et pas tout à fait significatif.

invisible et intangible pour le commun des mortels (1). Or, ce sont là les attributs essentiels de la spiritualité. Pour concilier ce caractère avec le précédent, le primitif dira, par exemple, que l'âme est faite d'une matière très ténue, et comparable à l'ombre que projettent les corps; ou encore qu'elle est très petite; 3° L'âme est conçue comme unie au corps par un lien de solidarité; elle a l'humeur et le caractère de l'homme en chair et en os; elle naît, grandit et vieillit avec lui. Il en résulte que lorsque l'homme vieilli devient impotent, il n'est plus l'objet d'aucun égard, parce qu'on croit que son âme, affaiblie comme le corps, n'a plus les mêmes pouvoirs qu'au temps où elle était jeune; 4° Mais, en dépit de cette solidarité, le primitif croit que l'âme est partiellement indépendante du corps, qu'elle peut en sortir même pendant la vie; mais c'est surtout après la mort du corps qu'elle acquiert son autonomie; non pas que les liens qui l'unissaient à lui soient, à ce moment, immédiatement rompus; séparée du corps, l'âme ne s'en éloigne pas tout de suite; elle continue à voleter, en quelque sorte, autour du cadavre; elle hante les lieux où s'est déroulée la vie du corps, rôde autour de la tombe, pénètre la nuit dans le camp et surveille si l'on observe bien son deuil. Ce lien est si fort, que le temps à lui seul ne suffit pas à le dénouer complètement; il faut des pratiques et des rites; on dessèche, par exemple, les chairs, souvent même on pulvérise les os; dans d'autres cas, on s'efforce de chasser l'âme du camp, par des cris, des bruits et des mouvements violents, et on la fait entrer dans le tombeau d'où elle se rend dans le pays des âmes. — Ce pays est tantôt sous terre, à l'endroit où l'on croit que les premiers ancêtres, fondateurs de la tribu, ont disparu; tantôt, il y a pour la tribu tout entière une île où vont toutes les âmes; tantôt enfin, le pays des âmes est situé dans le ciel, par-dessus les nuages. Dans ces régions, les âmes sont distribuées, comme les vivants, par clans, par groupes totémiques. Les primitifs croient donc à une vie future qui ne finit pas. Mais nulle part il n'est question d'une récompense ou d'un châtiment des âmes après la mort, suivant que, pendant la vie, elles ont mérité ou démérité (2). La conception de la vie future demeure donc ici étrangère aux considérations morales auxquelles on la croit communément, essentiellement liée.

(1) Seuls, les magiciens peuvent l'apercevoir; dans certains tribus on admet aussi que l'homme ordinaire le peut dans des cas exceptionnels, à la veille de sa mort.

(2) Il y a un seul cas où il est question d'un endroit où vont, après leur mort, ceux qui, durant la vie, ont été plus valeureux que les autres. Encore ce cas est-il douteux.

Telles sont les idées des primitifs relativement à la nature et à la destinée de l'âme.

D'où viennent-elles ?

Pour répondre à la première question, il faut d'abord chercher comment le primitif se représente l'origine des âmes (1).

Il ne croit pas qu'il y ait, à chaque naissance, création d'une âme nouvelle. Pour chaque clan il existe un stock déterminé d'âmes qui ne peut augmenter ni diminuer. Quand un homme meurt, son âme va dans le pays des âmes ; mais, après un certain temps, elle revient s'incarner dans un autre corps. Ces âmes sont celles des premiers êtres qui, à l'origine de tous les temps, ont formé le clan. Ces premiers êtres, sortis du sol, sont nés de rien ; ils ont vécu d'une vie mythique, puis sont morts, c'est-à-dire qu'ils se sont enfoncés dans le sol ; leur âme a continué à vivre, en partie sous le sol, en partie au dessus, autour des endroits sacrés où les hommes ont terminé leur existence terrestre. Si une femme passant à proximité de ces lieux séduit une de ces âmes, cette âme entre en elle : ainsi s'expliquent les naissances. Le nouveau-né n'est donc qu'un nouvel avatar des âmes ancestrales.

Mais que sont donc ces ancêtres ? de quoi étaient faites leurs âmes ? — 1° Ces ancêtres étaient considérés comme des êtres plus qu'humains ; ils étaient presque des dieux. Leurs âmes avaient donc, elles aussi, des caractères surhumains, et par conséquent les âmes des hommes d'aujourd'hui sont, elles aussi, des sortes de dieux. L'âme avait ainsi dès l'origine un caractère religieux qu'elle n'a plus perdu ; car elle n'est pas seulement distincte du corps par la matière plus subtile qui la constitue, mais aussi par son caractère sacré, et parce qu'elle apparait comme une étincelle de la divinité. C'est pourquoi les tentatives faites pour étudier l'homme d'après les méthodes des autres sciences de la nature ont soulevé et soulèvent encore une espèce de scandale ; car beaucoup de personnes continuent à penser que l'homme porte en lui un être supra-expérimental, et qu'il y a comme un sacrilège à

1. Les croyances qui vont être décrites à ce sujet ne sont pas universelles ; mais si elles n'existent pas partout aujourd'hui, il y a des raisons de penser qu'elles ont été, à l'origine, beaucoup plus générales. En outre, on les exposera telles qu'elles se trouvent chez les tribus qui occupent l'intérieur de l'*Australie*, lesquelles nous sont bien connues. Or, comme l'idée d'âme n'est pas, chez ces primitifs, différente de celles qu'on trouve chez les autres peuplades de l'*Australie*, on est autorisé à penser que les conclusions relatives à l'origine de l'âme chez ceux-là valent aussi pour celles-ci, et pour les autres peuples qui conçoivent l'âme de manières sensiblement analogues.

vouloir y appliquer la science profane. 2° Ces êtres quasi divins qu'étaient les ancêtres et que sont encore les âmes ne sont pas représentés sous une forme humaine : le primitif leur attribue une nature mixte tenant de celle de l'animal ou de la plante et de celle de l'homme, avec prépondérance de la *première*. Or, c'est là, nous l'avons vu, le caractère propre de la substance totémique. On peut donc penser que les âmes des ancêtres et par suite celles des hommes d'aujourd'hui sont des *fragments de la divinité totémique ;* l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu et s'individualisant en lui. L'âme se trouve donc avoir, dès le principe, deux caractères contradictoires qu'elle présente encore aujourd'hui : car, d'un côté, elle est ce qu'il y a en nous de plus profond, de plus intime ; et, de l'autre, elle n'est dans le corps qui, lui aussi est nous, que comme en un lieu de passage ; on dit qu'elle est nous ; mais, en même temps, elle tend à sortir du corps pour aller s'absorber dans la divinité. Ainsi, le principe totémique, comme la société elle-même, ne peut vivre que dans les individus et par eux ; pour cela elle est obligée de se fragmenter, et chacun de ces fragments est une âme. Cela apparaît très clairement dans certaines tribus, qui mettent à leur origine, non pas plusieurs êtres, mais un seul, lequel est la réalisation du principe totémique lui-même et dont sortent les âmes individuelles.

Voici des faits qui confirment cette explication.

Dans certains cas, le *totem* est conçu comme une partie de l'individu. — D'autre part, le *totem* étant conçu comme empruntant certains de ses éléments constitutifs au règne animal, si l'âme est, comme il a été dit plus haut, un fragment du *totem*, elle doit posséder des caractères animaux. Et, en effet, dans certaines tribus, l'homme croit porter en lui un animal, qui est son âme même. Ces caractères animaux de l'âme humaine se manifestent surtout après la mort, quand l'âme est détachée du corps ; dans certaines tribus, notamment, l'âme redevient tel ou tel animal totémique [1].

En outre, l'hypothèse proposée permet de comprendre les caractères quasi divins attribués à l'âme ; ils sont tout à fait inexplicables si l'on croit, avec Tylor, que la notion d'âme a été imaginée pour

1. C'est de là que vient sans doute la croyance si générale à la métempsycose dont Tylor (*Civilisation primitive*) a donné une explication si étrange : il croit que la croyance à la métempsycose a son origine dans ce fait que l'homme ressemble souvent à l'animal. Cette explication est insuffisante, car l'homme ressemble plus encore à l'homme qu'à l'animal. La *métempsycose* apparaît, au contraire, comme toute naturelle, dès qu'on sait que le primitif croit que l'âme humaine plonge ses racines dans le monde de l'animalité.

expliquer les phénomènes du rêve ; car ceux-ci étant des faits naturels, empiriques, leur cause devrait l'être aussi. Au contraire, si l'âme n'est pas autre chose qu'une émanation du principe totémique, on comprend que l'homme se considère comme fait d'une partie sacrée en même temps que d'une partie profane. Et l'on voit aussi que cette croyance n'est pas le produit d'une pure et simple illusion. Car il est bien vrai, en somme, que l'homme est un être double, portant en lui deux natures qui s'opposent comme le profane et le sacré ; il y a en nous deux catégories hétérogènes de représentations : d'un côté, celles qui viennent en nous de notre organisme ; de l'autre, les croyances et les pratiques morales ; l'opposition est des plus marquées : quand nous suivons l'instinct, nous suivons notre propre nature ; au contraire, quand nous obéissons aux croyances morales, nous sentons que nous cédons à une voix qui, sans doute, nous est intérieure, en un sens, mais qui, par son caractère impératif, émane d'une puissance différente de celles qu'expriment nos tendances naturelles. D'où viennent ces états de conscience doués d'une dignité spéciale? Ils viennent de la société, dont ils sont l'expression en nous. Il y a donc en nous quelque chose qui exprime une nature autre que la nôtre. Si nous n'avions pas ces représentations spéciales, nous n'aurions pas formé la notion d'âme ; et celle-ci se trouve ainsi reposer sur un fondement objectif ; elle n'est pas une pure et simple illusion ; elle exprime une dualité qui existe réellement en nous ; et l'erreur porte sur le symbole par lequel nous pensons cette dualité, mais non sur son existence même. — Telle est la manière dont est formée la notion d'âme.

Comment expliquer, maintenant, les idées relatives à la *destinée de l'âme?* — Ainsi qu'on l'a vu plus haut, les préoccupations morales, le désir de justice et de sanctions, n'ont ici joué aucun rôle. On en peut dire autant de l'horreur du néant et du prétendu désir inné de nous survivre à nous-mêmes. — L'expérience montre, en effet, que le primitif n'éprouve pas une telle soif de vivre ; il meurt facilement ; il tient si peu à la vie et est, du reste, si souvent exposé à la perdre, qu'il accueille la mort avec indifférence. D'ailleurs, l'immortalité que lui assurent les croyances qui viennent d'être exposées n'est pas l'immortalité personnelle.

Il faut rejeter aussi l'hypothèse qui fait dériver les croyances des primitifs sur la vie future, des apparitions de morts dans le rêve ; on pourrait tout au plus admettre qu'il y a eu là des observations capables de fournir une confirmation à ces croyances, mais non de les créer : car les rêves, surtout les apparitions de morts, sont relative-

ment rares ; ils tiennent trop peu de place dans notre vie pour qu'on puisse penser qu'ils ont été capables d'engendrer tout ce système de croyances.

La vérité est que seules, des raisons puissantes ont pu leur donner naissance, surtout si l'on songe que le primitif, admettant que l'âme vieillit en même temps que le corps, aurait dû être tout naturellement porté à croire qu'elle meurt avec lui. — Quelles sont ces raisons? Il semble que le primitif ait cru que les âmes continuaient à vivre parce que c'était pour lui le seul moyen d'expliquer les nouvelles naissances ; d'où chaque être qui apparaît tient-il l'âme sans laquelle la vie n'est pas possible ? Le primitif ne pouvait s'élever jusqu'à l'idée d'un dieu conçu comme une source inépuisable de vie ; il était plus simple d'admettre la permanence des âmes posée une fois pour toutes, et leur réincarnation. On voit que cette hypothèse suppose que la doctrine de l'immortalité est primitivement liée à la croyance à la métempsycose. Et cette supposition est, en effet, confirmée par les faits connus.

La théorie précédemment exposée sur la nature et l'origine des idées relatives à l'âme permet d'expliquer certaines conceptions qui demeureraient obscures sans elle. Telle est, par exemple, la croyance d'après laquelle chaque individu aurait, non pas une seule, mais plusieurs âmes, croyance très répandue et que l'on trouve même chez des philosophes, *Platon*, par exemple. Si, en effet, ainsi que nous l'avons vu, l'âme n'est pas autre chose que le principe totémique fragmenté et fixé dans l'organisme humain, rien n'empêche de concevoir qu'il puisse résider dans plusieurs parties du corps qui, par là même, deviennent sacrées : tels sont le placenta, le sang, le souffle ou même le cadavre.

En outre, du point de vue où nous nous plaçons ici, l'âme, ce n'est pas nous-mêmes tout entiers, mais seulement une partie de nous-mêmes. Dès lors, on conçoit aisément que les hommes en soient venus à hypostasier les parties inférieures de nous-mêmes, sous la forme d'une autre âme : d'où l'idée d'une âme sensitive : le principe vital dont on a, pendant longtemps, admis l'existence n'est pas autre chose, au fond, que l'âme du corps.

Bref, dans notre hypothèse, l'âme peut se subdiviser indéfiniment.

Esprits, génies, démons.

Un *esprit* n'est pas une *âme* : celle-ci, normalement, est prisonnière du corps ; sa place est à l'intérieur de l'organisme : le lien qui

l'y attache est, on l'a vu, si solide qu'il ne peut être rompu que par des sortilèges. Au contraire, l'*esprit* est, sans doute, lié à un objet, mais non obligatoirement ; il y réside habituellement, mais non nécessairement ; il est libre. Mais, au moment de la mort, l'âme, à son tour, se libère du corps ; elle mène alors une existence indépendante et devient un *esprit*. L'*esprit* n'est donc pas autre chose qu'une âme libérée, ou même, selon certaines tribus australiennes, une âme non réincarnée.

Il est vrai que l'on attribue aux *esprits* des caractères supérieurs à ceux de l'âme. Mais cela tient à ce que le primitif admet, comme bien des philosophes, que, du fait qu'elle habite dans un corps, l'âme subit une déchéance ; dès qu'elle en sort, elle retrouve sa propre nature, elle redevient elle-même. — Une fois que, libérée par la mort, l'âme est retournée vers l'autre monde, elle en revient très aisément, grâce à sa mobilité, et très volontiers à cause de son attachement pour la vie. Le monde des *esprits* conçu de cette manière demeure encore flottant ; mais les primitifs sont assez vite arrivés à croire que certaines âmes, celles des hommes particulièrement bons ou particulièrement méchants, ne se réincarnent plus ; de sorte qu'ils ont constitué un monde d'*esprits* qui s'accroît de plus en plus.

On a souvent dit que l'homme devait, dès lors, vivre dans un état de crainte perpétuelle. Cette affirmation est peu justifiée. — D'abord, il y a des *esprits* favorables et bienveillants, attentifs à protéger l'individu, analogues, en un mot, à nos anges gardiens. De plus, les âmes des ancêtres reviennent hanter les objets et les lieux où elles ont vécu et où elles ont disparu dans le sol ; ces objets et ces lieux étant devenus sacrés du fait de cette fréquentation, on est arrivé à concevoir que l'âme de l'ancêtre s'est dédoublée en deux âmes, dont l'une est un *esprit* qui réside dans ces objets et ces lieux, tandis que l'autre est soumise à des réincarnations successives. Mais ces deux âmes étant parentes et solidaires se prêtent assistance, et l'*âme esprit* est ainsi un génie tutélaire. (Cf. le δαίμων des Grecs, le *genius* des Romains et notre *ange gardien*.) — Cette conception nous permet aussi de comprendre mieux le totémisme *individuel* et la raison pour laquelle il y a un lien mystique qui rattache telle chose à tel individu. On a vu l'hypothèse invraisemblable par laquelle *Frazer* explique ce lien (1) : pour soustraire son âme aux dangers qui le menacent, l'individu aurait eu l'idée de la cacher dans quelque objet extérieur ou dans un animal. La vérité est que ce n'est pas de propos

1 Voir *Revue de Philosophie*, juillet 1907, p. 102.

délibéré que l'homme a extériorisé en quelque sorte son âme, mais que celle ci est, comme on l'a vu, le prolongement en nous de quelque chose d'externe, et qu'il y a toujours une partie d'elle qui nous reste nécessairement extérieure ; elle nous vient du dehors et nous entraîne au dehors ; par elle, notre centre de gravité se trouve projeté hors de nous. Et l'on comprend ainsi aisément comment elle peut être conçue comme ayant une liaison avec des êtres qui nous sont extérieurs.

Les autres *Esprits* sont, pour la plupart, neutres, ni bons, ni mauvais ; c'est seulement si on lèse quelqu'un de leurs droits, qu'ils réagissent. Il y a néanmoins des esprits dont la fonction propre est de faire du mal : ce sont eux qui sont censés causer les maladies et la mort. Mais, pour une même tribu, ces *Esprits* sont peu nombreux ; et du reste, ils ne préoccupent pas plus le primitif que ne nous préoccupent aujourd'hui les microbes dont ils remplissent à peu près la fonction.

Bienfaisants et malfaisants, les *Esprits* apportent, dans l'évolution des idées religieuses, quelque chose de nouveau. D'abord, ils sont des êtres mythiques *personnels* ayant une histoire et un caractère propre. De plus, leur action n'est pas limitée au clan, comme celle du *totem* ; elle s'étend à la tribu tout entière ; l'*Esprit* qui anime tel rocher ou tel arbre est déjà l'esprit du rocher ou de l'arbre ; nous sommes donc ici dans la direction des croyances qui admettent que chaque catégorie d'objets a un *Esprit* propre, le même dans tous les lieux et indépendamment de l'organisation des sociétés en clans. Cette nouvelle croyance donne ainsi naissance à des rites intéressant la tribu ; de sorte que, pour les expliquer, l'imagination populaire sera conduite à les rapporter à un être qui soit plus que la divinité du clan, et qui se rapproche déjà de la divinité de la tribu, dont *Howitt* a, en maint endroit, montré l'existence.

Une telle conception a paru à certains esprits d'une théologie tellement haute, qu'ils ont refusé d'y voir une création indigène ; ils ont voulu la considérer, soit comme une importation européenne, soit comme une preuve de l'innéité de l'idée de Dieu. Mais, ni l'une ni l'autre hypothèse n'est nécessaire, puisque, de ce qui précède, il résulte que les croyances totémiques devaient trouver leur aboutissement logique dans cette notion d'un grand dieu, l'idée du *totem* donnant naissance à celle d'âme ; l'idée d'*âme* engendrant celle d'*Esprit*, et celle-ci conduisant naturellement à la notion d'une divinité dominant la tribu tout entière, notion qui ira en se fortifiant et en se précisant, à mesure que la tribu prendra de plus en plus

conscience d'elle-même. — Ce qui achève de montrer qu'on passe sans discontinuité des idées totémiques à celles des grands dieux, c'est que ceux-ci ont commencé par être des ancêtres, des êtres totémiques.

Mais ces dieux, issus du totémisme, le dépassent déjà puisque, on vient de le voir, ils dépassent le clan. — De plus, tandis que les forces auxquelles fait appel le totémisme sont impersonnelles, les êtres dont il s'agit maintenant sont des êtres individuels. Enfin, les hommes ne cherchent pas à acquérir leurs faveurs ; ils sont, comme les dieux d'*Épicure,* étrangers à notre vie pratique.

Telles sont, dans leurs traits essentiels, les croyances religieuses les plus primitives que nous connaissions, les croyances totémiques : et l'on a vu comment elles contiennent en germe les religions ultérieures.

LES RITES

L'étude de toute religion comprend deux parties distinctes : celle des *croyances* et celle des *rites*. Nous avons terminé la première ; abordons maintenant la seconde (1).

Les *rites* sont de deux espèces : les uns *négatifs*, et les autres *positifs*.

Rites négatifs.

Comme on l'a déjà vu, les êtres *sacrés* sont, par définition, des êtres *séparés* (2) ; l'être sacré est celui qui est hors du domaine des choses *profanes ;* entre les choses sacrées et les profanes il y a un vide, une solution de continuité. Les rites du culte négatif ont justement pour objet de réaliser ou de maintenir cet état de séparation, d'empêcher ces deux mondes d'empiéter l'un sur l'autre ; de sorte que les actes qu'édictent ces rites ne peuvent être que des *prohibitions*. Ces rites prendront donc la forme de l'*interdit ;* le *culte*

(1) De ce que les *rites* sont ici étudiés après les croyances, il ne faut pas conclure qu'ils appartiennent à un monde absolument distinct ; on ne les sépare que par abstraction. Aussi, de même que, dans ce qui précède, on n'a pu parler des croyances sans faire des allusions aux rites, de même, dans ce qui suit, on sera conduit à revenir parfois sur des croyances dont il a déjà été question ; car croyances et rites se complètent et s'expliquent.

(2) Voir *Revue de Philosophie,* mai 1907.

négatif est l'ensemble des *interdictions rituelles*. On le désigne sous le nom de *tabou* (1) ; est *tabou* ce qui est retiré de l'usage courant ; le mot *noa*, au contraire, s'applique à ce qui est commun, ce qui est permis au commun des hommes.

Voici le système d'interdiction qu'on trouve dans les sociétés polynésiennes : 1° *Interdiction de contact*. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, la *chouringa* ne peut être touchée par les profanes ; il en est de même pour tous les objets du culte, pour le sang, pour les morts (2). Ceux-ci sont même tellement redoutés, que les mourants sont abandonnés ; on fait le vide autour d'eux, et ils s'éteignent dans l'isolement ; 2° *Interdiction de contact visuel* ; il est sacrilège de regarder les objets sacrés, si ce n'est d'une certaine distance ; 3° *Interdiction de manger* des aliments sacrés ; par exemple, il est interdit de se nourrir de l'espèce animale ou végétale qui sert de *totem*. On a souvent pensé que si l'individu ne mange pas du *totem*, c'est parce qu'il considère celui-ci comme son ancêtre ; ce serait donc dans des sentiments familiaux que cette interdiction aurait sa source. Mais si l'on remarque que, lorsqu'il a consommé quelque chose de son *totem*, l'individu croit sentir déchaînée en lui une force d'une nature toute particulière qui va le tuer, on sera amené à penser qu'il se croit alors en contact avec une puissance religieuse redoutable, que son acte a retournée contre lui et qu'il a introduite dans son organisme. — Mais s'il y a ainsi des aliments qui ont un caractère sacré, l'alimentation en général a un caractère profane ; c'est pourquoi elle est interdite dans tous les moments où la vie religieuse a un caractère particulièrement intense ; d'où le jeûne religieux. Dans toutes les grandes solennités d'un culte australien, il est défendu à tous ceux qui y participent de manger ; 4° *Le nom* est, selon les primitifs, une partie essentielle de la personne ; il inspirera donc des sentiments analogues à ceux que la personne inspire ; aussi le nom des êtres sacrés ne peut-il être prononcé ; pour la même raison, les noms des morts sont interdits pendant le temps que dure le deuil et quelquefois même jusqu'à la fin de la vie ; 5° D'une manière générale le langage, qui sert dans la vie profane, ne peut être mêlé au sacré ; d'où le *silence religieux*. Pendant certaines cérémonies religieuses il est défendu de parler. De même, les femmes parentes d'un mort sont condam-

(1) Ce mot est celui dont se servent les peuplades des îles de la *Polynésie* : il y a des inconvénients à se servir d'un terme particulier et local pour désigner un fait général ; mais ce terme est aujourd'hui consacré par l'usage, et on évitera toute ambiguïté en fixant dès le début sa portée générale.

(2) Voir le numéro de juillet de la *Revue de Philosophie*.

nées au silence, les morts étant, comme on l'a vu, des êtres sacrés ; ce silence est si rigoureux que parfois les femmes prennent l'habitude de ne plus parler, et finissent par ne plus s'exprimer que par gestes ; 6° Mais il y a un interdit qui domine tous les autres : le théâtre de la vie religieuse et celui de la vie profane doivent être absolument distincts ; sur les lieux sacrés la vie profane vient expirer ; on ne peut y chasser ni s'y disputer. Telles sont les principales barrières à établir entre le *sacré* et le *profane*. — Mais il y a un moment de la vie où l'interdit prend un caractère tout à fait éminent : c'est celui de l'initiation du jeune homme. Celui-ci est alors retiré de l'ambiance profane ; il s'isole, jeûne, veille, prie ; il mène une vie d'ascète. C'est qu'à ce moment l'adolescent sort de la vie profane où il était auparavant plongé tout entier, pour entrer dans la vie religieuse dont il doit maintenant s'imprégner.

Quand on considère le système des interdits tel qu'il se trouve dans les sociétés inférieures, on peut être porté à croire qu'il est propre à ces sociétés et qu'il est aujourd'hui périmé. En fait, c'est une pratique universelle et qui subsiste encore aujourd'hui. Quand le *Saint-Sacrement* est exposé, il est interdit au fidèle de lever les yeux sur lui ; le jeûne religieux qui précède la communion n'est qu'un cas particulier du *tabou alimentaire*. — Nous retrouvons aujourd'hui encore le silence religieux : — si la Bible proscrit l'usage du nom de Dieu, c'est parce que ce nom est sacré. C'est dans les interdits dont nous venons de parler qu'est aussi l'origine de la *langue sacrée*. — Enfin on ne saurait méconnaître une réelle analogie entre la retraite du jeune communiant et celle du jeune initié australien.

Mais il y a un autre fait très intéressant sur lequel il faut insister : c'est le *chômage* religieux : les fêtes sacrées impliquent un *chômage ;* c'est une règle sans exception, que, à ces moments, la vie profane est suspendue, c'est-à-dire que tous les actes qui ne sont pas indispensables à la vie matérielle sont interdits. Le chômage est donc la forme éminente du culte négatif. — Quelle est son origine ? Comme l'idée de fête éveille chez nous l'idée de joie, on est tenté de penser que le chômage n'est qu'une forme de la réjouissance. Ce qui prouve qu'il n'en est pas ainsi, c'est que le chômage était d'abord obligatoire : la violation du *sabbat* était punie de mort ; le juif, au moment du *sabbat*, est condamné à l'immobilité, et celle-ci n'est pas l'expression de l'allégresse, bien au contraire. Aussi a-t-on été conduit à se demander si le chômage n'aurait pas eu son origine dans des fêtes tristes (Vendredi Saint, jour des morts, etc...). Mais il y a plus, dans

la Rome primitive les fêtes semblent avoir été d'abord tristes ; le chômage l'était aussi. A Rome, à l'occasion d'une pluie de pierres, présage terrifiant, les prêtres prescrivirent sept jours de chômage ; — en 176, il y eut trente-huit jours de tremblement de terre : ce furent, dit *Tite-Live*, trente-huit jours de fête passés dans la tristesse. — On a donc cherché si les fêtes et le chômage n'auraient pas eu leur origine dans les événements tristes. Cette hypothèse doit être rejetée. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il y a des fêtes gaies : ce sont même les plus nombreuses. Ce qu'il faut retenir, c'est que les fêtes ne sont pas nécessairement gaies, et qu'il y en a de tristes. — Le *chômage religieux* n'est donc lié exclusivement ni à la gaieté, ni à la tristesse. — Mais alors, où donc trouver sa cause ? Si dans les jours de fête le fidèle devait consacrer tout son temps à des occupations sacrées, on comprendrait aisément le chômage ; mais, sauf de très rares exceptions, il n'y a jamais qu'une très petite partie de la journée qui soit remplie par des occupations sacrées. La vérité est qu'il y a une incompatibilité radicale entre la notion de rites religieux et l'idée même de travail ; il en résulte que la pensée que solennité et travail puissent se trouver en contact, est intolérable. C'est qu'en effet le travail est ce qui sert à entretenir notre vie profane ; au contraire, les cérémonies sacrées nous font pénétrer dans le monde divin. Or, le sacré et le profane s'opposent dans le temps comme ils s'opposent dans l'espace. Quand la vie religieuse est très intense, elle repousse hors du temps qu'elle occupe la vie profane [1].

Il y a un cas où cette horreur du sacré pour le travail profane apparaît très nettement : c'est celui du flamine de Jupiter à Rome. Ce pontife est chargé d'interdits : or, non seulement il ne peut travailler, mais même il ne peut voir travailler : la seule vue du travail serait pour lui une profanation ; aussi était-il précédé d'un héraut qui annonçait sa venue, et tout travail cessait sur son passage. Tout cela révèle bien la véritable nature du chômage : il est une forme de l'*interdit*. Et cela explique pourquoi il y a des chômages aussi bien dans les fêtes gaies que dans les fêtes tristes : du moment où l'homme accomplit un rite qui le met en contact avec un dieu, le repos s'impose.

On comprend maintenant combien il s'en faut que le système des *interdits* soit quelque chose de particulier à telle ou telle religion ;

1. Même les vêtements qui servent dans la vie profane ne peuvent approcher la divinité ; ou bien, si l'on veut s'en servir, dit le *Deutéronome*, il faut auparavant les laver, les lustrer.

car le principe sur lequel il repose est simplement le principe de la séparation du spirituel et du temporel. Cette séparation, le christianisme ne l'a pas créée ; il l'a portée à un degré très haut de clarté, mais elle existait déjà avant lui ; elle est la base même de toute religion.

Comment expliquer le *culte négatif* que nous venons de décrire ? Quel en est le principe ? Pourquoi le sacré ne peut-il être mêlé au profane ? Il ne sert à rien de répondre que c'est justement parce qu'il est sacré. M. *Durkheim* propose l'explication suivante : les forces religieuses ont ceci de spécial, qu'elles présentent un caractère de contagiosité très marqué ; elles sont dans un état de tension tel, qu'elles cherchent toujours à sortir des choses dans lesquelles elles résident pour se communiquer à tout ce qui se trouve à leur portée. On a souvent composé cette manière de se comporter à celle de l'électricité qui passe par simple contact d'un corps dans un autre. Or, les forces religieuses sont encore bien plus contagieuses (1). Quand on a bien compris cette extrême contagiosité du caractère sacré, on s'explique les *interdits*. En effet, le passage des forces, religieuses dans les êtres profanes est très redoutable ; ces forces étant très intenses, constituent un très grave danger pour ceux qui ne sont pas préparés à les recevoir. Pour que ce contact ne présente pas d'inconvénients, il faut ou bien que l'individu profane soit soumis à des pratiques préalables, ou bien qu'il ne subisse pas directement l'action de la force, et qu'elle n'arrive jusqu'à lui que par les intermédiaires ; sinon, il mourra. C'est pourquoi la sanction de toutes les violations des *tabous* c'est la mort, mais la mort qui vient d'elle-même ; celui qui a commis un sacrilège en mangeant du *totem* sent en lui un feu intérieur qui le dévore ; il sait qu'il va mourir ; il attend la mort, et souvent elle vient.

Mais inversement le sacré ne peut pas passer dans un objet profane sans se profaner lui-même ; par suite, il est inévitable qu'il ait horreur de toutes les choses profanes et qu'il les éloigne de lui ; et s'il lui arrive d'y pénétrer, il prouvera sa présence d'une manière éclatante et terrible, en les brisant.

(1) Voici quelques exemples : Un arbre est-il considéré comme sacré ? tous les oiseaux qui s'y posent le deviennent aussi : si l'on appuie la *chouringa* à un arbre, celui-ci devient sacré ; — un serpent noir sacré a son centre près d'une source ; celle-ci est, elle aussi, considérée comme sacrée, et l'on ne peut plus boire de son eau ; — de même encore les gens qui ont vécu dans l'intimité d'un mort deviennent sacrés ; tant que dure le deuil, ils sont retirés, dans une certaine mesure, de la circulation.

Ainsi, la contagiosité des forces religieuses est l'origine des *interdits*. Mais d'où vient que le sacré est ainsi contagieux ? Sans doute, cela doit s'expliquer en partie par l'intensité même des forces religieuses ; mais cela ne suffirait pas si la force religieuse était conçue comme faisant partie intégrante de la chose dans laquelle elle réside. Par exemple, la dureté d'un corps ne se transmet pas à un corps qui touche le premier. Au contraire, la chaleur qui vient d'une source extérieure au corps en qui elle réside peut en sortir ; nous la concevons comme n'étant en lui que comme dans un lieu de passage, et comme pouvant en sortir comme elle y est entrée. Or, il en est justement de même des forces religieuses ; elles sont extérieures aux choses matérielles sur lesquelles elles viennent se poser. Nous avons trouvé cette conception nettement exprimée quand il a été question du *mana* (1), force immatérielle distincte des choses matérielles, qui n'est fixée sur aucun être déterminé, qui est capable de se poser sur n'importe quelle chose et de la pénétrer, mais sans avoir d'affinité de nature avec aucune. Les forces religieuses sont si bien extérieures aux choses en qui elles résident, que l'âme elle-même est conçue comme extérieure au corps, dont elle peut sortir et dont elle tend sans cesse à s'échapper.

Cette extériorité des forces religieuses est aisée à comprendre si l'on admet la théorie précédemment proposée par M. *Durkheim*, théorie d'après laquelle les forces religieuses ne sont que les forces sociales hypostasiées ; comme les forces morales, elles ne sauraient être immanentes à la nature des choses matérielles, et ne peuvent les pénétrer que du dehors. De sorte qu'il n'est pas un objet qui ait un caractère sacré en lui-même, de par sa propre nature ; il n'acquiert ce caractère que par contact avec des choses sacrées. Ce caractère n'est du reste pas superficiel, mais essentiel. C'est ce que montre bien ce fait que la distinction même du *sacré* et du *sacrilège* est ambiguë : ces deux choses ne sont pas essentiellement opposées comme on pourrait être tenté de le croire ; dans bien des cas elles demeurent indistinctes (2). Cela s'explique justement par la *contagiosité* des forces religieuses : car, quoiqu'il soit un contact indu, le sacrilège n'en est pas moins un contact, qui rend sacré le profane.

(1) ***Revue de Philosophie***, juillet 1907.

(2) A Rome, par exemple, *sacrum est quod deorum habetur* (ce qui concerne les dieux) ; or, la condamnation capitale du criminel est *consecratio capitis et bonorum*. — Chez les Juifs, la victime immolée sur l'autel, chargée d'impuretés, représentait le coupable ; et cependant elle était sainte par excellence et servait à purifier jusqu'au voile du temple. On trouve, en Grèce, des exemples analogues.

Rites positifs.

Ces rites ont pour but de mettre le fidèle en rapport avec la chose sacrée, de manière qu'elle puisse lui rendre tous les services qu'il en peut attendre.

Il suffit ici de décrire une seule cérémonie, l'*intichiouma*, qui contient en raccourci tous les éléments du culte positif. La connaissance de cette pratique est la grande découverte de MM. *Spencer* et *Gillen* ; avant eux, en effet, nous ne connaissions, dans le *totémisme*, aucun rite positif. Voici en quoi consiste celui-ci : tous les ans, dans chaque clan, à certaines dates dépendant des saisons, au moment où s'opèrent les accouplements dans l'espèce animale du *totem*, ou la germination dans l'espèce végétale, s'accomplit une cérémonie qui a pour but d'assurer la reproduction de l'espèce totémique. Les ancêtres ont laissé, à l'endroit où au moment de leur mort ils se sont enfoncés sous terre, des traces, des rochers représentant l'espèce animale ou végétale et qui ont, sur les individus éphémères de l'espèce, l'avantage d'être permanents ; tout autour de ces rochers, il y a de petites pierres qui sont censées être les œufs de l'animal. Ces rochers et ces pierres sont des réserves de vie pour l'espèce. Après des jeûnes et des rites, dans un recueillement religieux, les hommes du clan vont aux lieux où sont ces rochers ; le chef les frotte avec de petites pierres ou avec la main ; il obtient une fine poussière considérée comme constituant des germes qu'il envoie féconder l'espèce dont il s'agit d'assurer la reproduction. Puis dans la partie sainte du camp, réservée aux hommes, le chef mange de l'animal sacré, avec la solennité qu'on apporte à l'accomplissement d'un devoir religieux, et en distribue au membre du clan. Ces diverses cérémonies durent quelquefois plusieurs semaines (1).

Reprenons le mécanisme rituel de cette cérémonie pour bien dégager les idées et les sentiments qui sont à sa base. *La consommation du totem* domine toutes ces pratiques ; chaque individu, parent du *totem*, a intérêt à conserver la force sacrée qui en émane ; mais cette force s'use à travers le temps, et telle est la cause pro-

1 C'est là le prototype des rites agraires accomplis au moment de la récolte dans plusieurs religions : *Frères Arvales* à Rome ; *Banquet pascal* des Hébreux (pain azyme, fait avec les premiers grains, sans levain, lequel est considéré comme impur ; *Agneau pascal* : prémices de la nouvelle génération animale. Cf. folklore européen, qui atteste beaucoup de pratiques similaires : gâteau sacré, par exemple, lors de la récolte.

fonde de la périodicité des rites. Or le moyen pour l'individu de revivifier en lui cette force, c'est d'absorber l'être de l'espèce totémique, au moment où il est bien développé et encore jeune. Là est l'origine de la *communion*, qui permet de manger, à certains moments et dans certaines conditions, ce à quoi il n'est pas permis de toucher en temps ordinaire. Et nous trouvons ici la manifestation du principe qui est à la base de toutes les religions : le sacré, quoique séparé du profane, serait inutile si l'on ne pouvait entrer en commerce avec lui dans certaines conditions ; pour que cette communication soit possible, on a recours à des intermédiaires qui amortissent en quelque sorte le choc ; ces intermédiaires furent d'abord les chefs, puis les prêtres qui apparurent très tôt. Ou bien encore on élève le profane lui-même en prenant certaines précautions (rites précédant la communion).

Sacrifice. On a cru longtemps que les sacrifices étaient, comme le dit le vers grec, des présents touchant le cœur des dieux comme des rois augustes ; ils constitueraient donc des dons que les hommes font aux dieux pour se concilier leur faveur. Cette théorie ne peut être admise ; le *sacrifice* ne peut être simplement défini par le *don* (oblation, offrande), car cette définition ne s'appliquerait exactement pas aux sacrifices qui ne sont pas expiatoires. En réalité le sacrifice est un banquet auquel les fidèles participent en même temps que les dieux ; à ceux-ci sont réservées les parties les plus sacrées de l'animal (sang, graisse, etc.). Le but de ces banquets est de créer une association durable entre l'homme et son dieu ; quand le primitif a mangé avec son dieu, il peut donc compter sur lui comme sur un parent. Mais il ne faut pas en conclure que le simple fait de la *commensalité* (1) suffit, par lui-même, à lier l'homme avec le dieu ; car le plat mangé en commun dans le sacrifice n'est pas un plat quelconque ; l'animal consacré est un être religieux ; car une série de rites (lustrations, onctions, etc...) l'ont fait sortir du domaine profane, et en ont fait une chose sainte, et qui sanctifie.

Ainsi, le sacrifice n'est pas un simple tribut ; mais ce n'est pas à dire que l'idée d'oblation en soit exclue. *Robertson Smith* trouve qu'il est absurde de dire en même temps que la fonction des dieux était de

1 C'est ainsi que l'étranger qui mange avec un Arabe devient, pour quelque temps au moins, son frère (*lien du sel*). Les primitifs ne connaissent pas les associations purement contractuelles, dans lesquelles de simples paroles suffisent à lier ; ils ne conçoivent pas d'autre lien que la parenté. Or la parenté consiste, pensent-ils, à avoir le même sang et la même chair ; la communauté d'origine n'est, à leurs yeux, ni nécessaire, ni suffisante ; il faut manger les mêmes mets.

nourrir les hommes et que le sacrifice était une offrande alimentaire à la divinité. On pourrait être tenté de croire que ce cercle n'a pas été commis primitivement ; et que ce n'est qu'après qu'on eut oublié que la commensalité créait le lien, que, parce qu'on a continué à faire des sacrifices, on les a expliqués en disant qu'il y a une part réservée au dieu et qui constitue l'offrande. M. *Durkheim*, après avoir longtemps considéré cette explication comme plausible, y a maintenant renoncé. Il fait remarquer, en effet, que le cercle vicieux signalé par *R. Smith* a bien été commis dès l'origine ; nous l'avons en somme trouvé dans la cérémonie qui a été décrite plus haut, et qui nous montrait que l'espèce animale ne peut vivre que si l'homme renouvelle sa vie et, d'autre part, l'homme continue lui-même de vivre en se nourrissant, à certains moments, de cette espèce. En somme, l'homme donne aux dieux ce qu'il reçoit d'eux, à savoir la vie. Comment ce cercle peut-il être commis ? Nous trouvons ici une application du principe : tout s'use et meurt avec le temps, les forces divines aussi bien que les forces humaines ou profanes ; les dieux mourraient si les hommes n'entretenaient leur vie. Il en est de même pour les âmes : là où il existe, le culte des ancêtres entretient la vie des âmes pour que leur réincarnation dans des corps humains demeure possible. Là est aussi la signification de certains rites comme l'*excision* des dents en Australie et la *circoncision ;* on jette les dents sur les lieux où sont enterrées les âmes ancestrales, on offre les prémices de la jeunesse aux mânes des aïeux pour les entretenir en vie en leur offrant des fragments d'organisme contenant le principe sacré. Le sacrifice est donc fait de deux éléments : la *communion* et l'*oblation ;* ces deux éléments, successifs dans l'*intichiouma,* sont simultanés dans le sacrifice proprement dit. Aussi le sacrifice est-il l'élément de toute religion, puisqu'il entretient la vie des dieux dont dépend celle des hommes et l'existence des choses.

Ainsi est expliqué le culte positif ; et l'on voit même que les religions les plus idéalistes doivent en avoir un, puisqu'il sert à recréer le dieu ; les méditations et les prières du fidèle d'aujourd'hui remplissent le rôle que tenaient les holocaustes dans les religions primitives.

Il est un fait, du reste, qui montre bien que la divinité a un intérêt à ce qu'on lui offre des sacrifices sous une forme quelconque : c'est que le culte positif est obligatoire et exigé par la divinité elle-même, ce qui serait difficile à concevoir si le sacrifice n'avait d'autre but que de nous concilier les faveurs des dieux. Cela explique aussi la *périodicité des rites*, qui distingue la religion de la *magie*. Car les rites de la magie ne reviennent pas à époques déterminées ; ils sont beaucoup plus subordonnés aux circonstances et aux besoins indivi-

duels, conjurer tel sort, etc...). Au contraire, si le fidèle n'accomplit pas régulièrement les prescriptions du culte, les dieux meurent, et la vie spirituelle des hommes s'arrête du même coup.

Quant à savoir pourquoi les hommes ont ainsi besoin des dieux, et les dieux des hommes, cela est aisé après ce qui a été dit plus haut sur la véritable nature et sur le fondement objectif de la religion, puisque, nous l'avons vu, la divinité n'est autre chose que la société elle-même, et que sa réalité lui vient de ce qu'elle n'est qu'un mode de représentation de la collectivité ; l'âme, à son tour, en tant qu'être religieux, c'est ce qu'il y a en nous de social.

Tel est le fondement solide qui fait la valeur de toutes les religions ; les cultes ne sont pas des aberrations ; ils ont leurs raisons profondes dans la nature même des choses ; pendant les cérémonies religieuses où les membres du groupe sont assemblés, le contenu des consciences change ; les représentations individuelles, égoïstes, qui les occupent durant les heures de la vie commune, sont chassées obligatoirement (parce qu'elles sont profanes) ; les croyances collectives les remplacent ; les intérêts communs sont alors envisagés (exemple : amener la fécondité de l'espèce), de sorte que, pendant ces périodes, l'existence de la société est plus réelle et plus intense qu'en temps ordinaire. Les hommes ne s'abusent donc pas quand ils pensent qu'à ces moments vit quelque chose de plus fort qu'eux dont ils dépendent, qui les hausse au-dessus d'eux-mêmes, les ennoblit, les sanctifie. Toutes ces expressions empruntées au vocabulaire de la liturgie et de la théologie peuvent réellement être employées. La signification morale et sociale des rites du culte transparaît souvent d'elle-même sous les pratiques matérielles. L'efficacité morale profonde du rite détermine la croyance à l'efficacité physique qui est illusoire. De même aujourd'hui, les croyants seraient enclins au doute, si on n'envisageait que telle pratique particulière à part ; mais de l'ensemble du culte les fidèles sentent se dégager une chaleur qui les réconforte. Cet élan de l'intelligence qui l'emporte même en l'absence de raisons logiques, est la foi sans laquelle il n'y a pas de religion.

Voilà ce que le culte a d'éternel ; il n'est pas nécessaire à son existence que l'homme se représente la société sous la forme hypostasiée des dieux, ni qu'il croie à l'efficacité matérielle des rites sur les choses physiques. Mais les services moraux et sociaux que rend le culte seront indispensables et permanents tant qu'il y aura des hommes, c'est-à-dire des sociétés. C'est ainsi que la Révolution française sentit le besoin de substituer un culte nouveau au culte ancien qu'elle voulait détruire. Quand ce besoin d'un culte n'est pas senti, c'est que

la société et les individus traversent une crise grave, car tout être vivant doit éprouver le besoin de vivre toujours d'une existence plus intense et plus large, et de renouveler sa vie.

PAUL FONTANA.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

FRÉDÉRIC NIETZSCHE. — *Considérations inactuelles.* Un vol. in-18 de 259 pp. Mercure de France, Paris, 1907.

JOSEPH FABRE. — *La pensée moderne de Luther à Leibnitz.* Un vol. in-8° de 563 pp. Alcan, Paris, 1908.

ALFRED FOUILLÉE. — *Morale des Idées-Forces.* Un vol. in-8° de LXIV + 391 pp. Alcan, Paris, 1908.

ABEL REY. — *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.* Un vol. in-16 de 187 pp. Alcan, Paris, 1907.

ÉDOUARD-A. FOUËT. — *Leçons élémentaires sur la théorie des fonctions analytiques*, t. I. Un vol. in-8° de 112 pp. Gauthier-Villars, Paris, 1907.

C. COIGNET. — *L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle.* Un vol. in-16 de 172 pp. Alcan, Paris, 1907.

L. LABAUCHE. — *Leçons de théologie dogmatique.* Un vol. in-8° de 423 pp. Bloud, Paris, 1907.

ABEL FAVRE. — *L'individu et l'esprit d'autorité, du moyen âge à la loi Falloux.* Un vol. in-16 de 318 pp. Stock, Paris, 1908.

A. MAIRET. — *La Jalousie. Étude psycho-physiologique, clinique et médico-légale.* Un vol. in-8° de VIII + 194 pp. Coulet, Montpellier, 1908.

MELCHIOR CANAL. — *Éléments de psychologie concrète et de métaphysique.* Un vol. in-8° de XVII + 628 pp. Toulouse, Paris, 1908.

Dr CONSTANTIN GUTBERLET. — *Die Willensfreiheit und ihre Gegner.* Un vol. in-8° de 458 pp. Fulda, 1907.

ERNST CASSIRER. — *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren zeit. zweiter Band.* Un vol. in-8° de XIV + 729 pp. Bruno Cassirer, Berlin, 1907.

O. FLÜGEL. — *Herbarts Lehren und Leben.* Un vol. cartonné de IV + 156 pp. Teubner, Leipzig, 1907.

P. HENSEL. — *Rousseau.* Un vol. cartonné de 122 pp. Teubner, Leipzig, 1907.

HERMANN GRAF KEYSERLING. — *Unsterblichkeit.* Un vol. in-8° de 349 pp. Lehmanns, Munchen, 1907.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XI

PHILOSOPHIE

L.-M. Billia . . . . . L'idéalisme n'est-il pas chrétien? . . 155
Paul-Joseph Cuche . . Étude sur le Monisme 117
Abbé Farges . . . . . Comment il faut réfuter Kant. . . . 23
J. Gardair . . . . . L'infinité divine 319
E. Hérilier. . . . . La personnalité 236
F. Mentré . . . . . Note sur la valeur pragmatique du pragmatisme. 5
X. Moisant . . . . . Le problème du mal. 429

PSYCHOLOGIE

André Joussain. . . . La genèse de la notion du droit dans l'âme individuelle 336
E. Magnin . . . . . Observation 34
E. Peillaube . . . . . L'Organisation de la mémoire. I. La fixation des impressions. 527

MORALE

J. Baylac . . . . . Deux systèmes récents de morale . . 257

HISTOIRE DES SCIENCES

P. Duhem . . . . . Le mouvement absolu et le mouvement relatif 221
2e article 347
3e article 548

CRITIQUE DES SCIENCES

C. Lucas de Pesloüan . Sur les fondements de l'arithmétique fin 182

ÉTUDE CRITIQUE

F. Warrain . . . . . Sur un essai de synthèse philosophique 363
Fin 484

VARIÉTÉ

C.-C. Charaux . . . . Esprit et Matière 281
R. Meunier . . . . . La psychologie et la philosophie de N. Vaschide. 574

NOTES ET DISCUSSIONS

M. Blondel . . . . . A propos de la philosophie de l'action. 481
P.-J. Cuche . . . . . Réponse 482
Philippe Borrell . . . La notion de Pragmatisme. 587
La Direction. . . . . A propos d'une controverse 595
A. Farges . . . . . Réponse 472
F. Mentré . . . . . Complément à la note sur la valeur pragmatique du pragmatisme. . . 591
M. Sentroul . . . . . Le Subjectivisme kantien 447

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Baille . . . . . Qu'est-ce que la science 498
E.-B. Bax . . . . . The roots of Reality 398
Alfred-William Benn . The history of english rationalism in the nineteenth century. 402
Giordano Bruno. . . . Opere italiane. I Dialogi metafisici. . 50
P. Giuseppe Calderoni . L'Evoluzione e i suoi limiti 596
Ernst Cassirer . . . . Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuerer Zeit. 302
A. Cresson. . . . . Les bases de la philosophie naturaliste. 212
L. Dimier . . . . . Les Maîtres de la Contre-Révolution . 49
Rudolf Eucken . . . . Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 601
Albert Farges . . . . La crise de la certitude. 492
Dr J. Grasset . . . . . L'Occultisme hier et aujourd'hui . . 487
Paul Gaultier. . . . . Le sens de l'art 609
V. Giraud . . . . . Les idées morales d'Horace 494
Ernest Hæckel . . . . Les merveilles de la vie. 297
Prof. Hinneberg . . . Systematische Philosophie. 392
Harold Hoffding . . . Philosophes contemporains 495
R. P. Hugon . . . . . Hors de l'Église point de salut . . . 215

R. P. Hugon . . . . . Cours de philosophie thomiste, 3e volume 305
Ed.-V. Huntington . . La Kontinuo. 500
Léon Jouvin . . . . . La Morale sans bien 52
Frédéric Loliée . . . . Histoire des littératures comparées des origines au XXe siècle. 497
J. Martin . . . . . Philon. 605
Nergal . . . . . Évolution des mondes 54
G. de Pascal . . . . . Le christianisme, exposé apologétique 404
A.-Seth Pringle-Pattison The Philosophical Radicals and other Essays 599
C. Piat . . . . . Platon. 207
F. Pillon . . . . . L'année philosophique 388
Gustave Robert . . . . Philosophie et Drame 611
J. Rogues de Fursac . . Un mouvement mystique contemporain 303
Robert Saitschick . . . Franzosische skeptiker : Voltaire, Mérimée, Renan zur Psychologie des neueren Individualisms 304
A. Schopenhauer . . . Philosophie et Philosophes 600
G. Sortais . . . . . Études philosophiques et sociales . . 299
Spinoza . . . . . Éthique 53
Alfred de Tarde . . . L'idée du juste prix 57
T. Thouverez. . . . . Ch. Darwin 211
P. Warrain . . . . . La synthèse concrète 293

PÉRIODIQUES

Cte Domet de Vorges . . Périodiques allemands 617
Périodiques français. 503
The Monist 516
H. Léard . . . . . Périodiques allemands 503
F. Mentré . . . . . La Rivista di Scienza 308

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

P. Fontana . . . . . Cours de M. Bergson au Collège de France 70
2e article 407
Cours de M. Émile Durkheim à la Sorbonne 92
2e article 620
L'enseignement dans les Universités 520
Nécrologie 522

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

B
2
R23
année 7
juil.-
déc.

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY